

Université de Montréal

De l'aller-retour au point de non-retour. Étude comparative de l'expérience interculturelle
et du sentiment d'épuisement culturel des expatriés occidentaux en Inde

par
Nadia Giguère

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de doctorat (Ph.D)
en anthropologie

août, 2009

©, Nadia Giguère, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

De l'aller-retour au point de non-retour. Étude comparative de l'expérience interculturelle
et du sentiment d'épuisement culturel des expatriés occidentaux en Inde

présentée par :
Nadia Giguère

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Bob White
président-rapporteur

Gilles Bibeau
directeur de recherche

Deirdre Meintel
codirectrice de recherche

John Leavitt
membre du jury

Vered Amit
examinatrice externe

Patricia Lamarre
représentante du doyen

De l'aller-retour au point de non-retour. Étude comparative de l'expérience interculturelle et du sentiment d'épuisement culturel des expatriés occidentaux en Inde

Résumé

Afin de saisir le contexte du phénomène de l'expatriation d'Occidentaux en Inde, nous relevons d'abord certains traits de la modernité occidentale, tels le sentiment d'aliénation, le tournant subjectiviste, la globalisation et les principaux mythes-modèles de l'Inde qui circulent dans les pays occidentaux et donnent naissance aux projets d'expatriation.

Une approche expérientielle facilite la compréhension de l'expatriation telle qu'elle est vécue par les acteurs. La collecte de données ethnographiques permet de saisir ces expériences à partir de récits recueillis dans trois zones frontière : 1) à Rishikesh, auprès d'expatriés spirituels; 2) à Calcutta, auprès d'expatriés humanitaires; 3) à Goa, auprès d'expatriés hédonistes-expressifs cherchant à améliorer leur style de vie. Ces données ethnographiques sont présentées dans trois chapitres distincts.

Un chapitre comparatif met ensuite en relief quelques points de convergence dans l'expérience des expatriés, soit l'insertion locale au sein de communautés spécifiques, fortement associées à des mythes-modèles de l'Inde; le renouveau identitaire découlant de l'expérience interculturelle; et finalement, l'impact du transnationalisme sur la consolidation du malaise face à la modernité.

La discussion théorique présente les solutions mises en branle par les expatriés pour tempérer leur malaise par rapport à l'Occident, soit : 1) l'engagement en profondeur dans un mode de vie permettant de se réaliser selon ses propres aspirations; 2) le regroupement par affinités et l'adoption d'un rôle social clair; 3) l'affranchissement de la pression sociale et l'adoption de pratiques transnationales permettant de préserver une continuité affective avec les proches tout en endossant un statut d'étranger.

L'étude révèle aussi qu'on ne peut faire abstraction de l'histoire des relations de l'Occident avec le sous-continent pour comprendre les relations interculturelles des expatriés occidentaux avec les Indiens locaux. Enfin, les privilèges socioéconomiques des Occidentaux en Inde sont clairement identifiés comme étant une condition essentielle de leurs projets d'expatriation, ceux-ci étant néanmoins motivés principalement par un sentiment d'épuisement culturel face à l'Occident et à son mode de vie. Faisant suite à l'analyse des points de vue critiques sur la modernité (renforcés par l'expérience d'altérité), la thèse s'achève sur l'évocation de quelques pistes de recherche pour une anthropologie de l'Occident, tout en interrogeant, implicitement, le projet anthropologique.

Mots clés

Anthropologie, ethnologie, Inde, modernité, altérité, spiritualité, humanitaire, hédonisme, communautés, transnationalisme.

Journey's end. A Comparative Study of Intercultural Encounters and « Cultural Exhaustion » of Western Expatriates in India

Abstract

The expatriation of Westerners in India is a sociocultural phenomenon, and I shall first highlight a few characteristics of modernity in the West - the feeling of alienation, the subjective turn, globalisation as well as the most significant mythical models of India - to understand which conditions provide the impulse to expatriation projects.

An experiential approach will then enable me to understand how expatriation is lived by the actors concerned. Ethnographic data collected in India in three different borderzones give me access to these experiences. Accounts were collected : 1) in Rishikesh with spiritual expatriates; 2) in Calcutta with humanitarian expatriates; and 3) in Goa with hedonistic-expressive expatriates seeking a new lifestyle. These accounts are presented in three different chapters.

Following these, a comparative chapter focuses on convergence among the three types of expatriation : local insertion within specific communities highly associated with significant myth models of India; self-renewal deriving from cultural encounters; and lastly, impact of transnationalism on the reinforcement of the malaise of modernity experienced by those I interviewed.

The theoretical argument presents the general answers that expatriates find to alleviate their malaise of modernity : 1) a deep commitment to a lifestyle that allows them to find fulfilment according to their own aspirations; 2) gathering with people sharing the same interests and commitment to a clearly defined social role; and 3) liberation from social pressure and integration of transnational practices allowing them to protect affective ties while adopting a convenient outsider status.

The study also reveals that we cannot set aside the history of Western encounters with India if we want to understand specific encounters of Westerners with local Indians. While Western socioeconomic privileges in India are clearly described as a basic condition for expatriation, I nevertheless conclude that expatriation is mainly motivated by a feeling of cultural exhaustion with Western lifestyles. Analysis of critical standpoints on modernity (reinforced by cultural encounters) finally leads me to formulate some avenues that need to be explored to develop an anthropology of the West, meanwhile implicitly calling into question the anthropological project.

Keywords

Anthropology, ethnology, India, modernity, otherness, spirituality, humanitarianism, hedonistic lifestyle, communities, transnationalism.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	xv
INTRODUCTION : QUELQU'UN S'INTÉRESSE À NOUS	1
Notes Introduction	12
1. UNE ANTHROPOLOGUE, TROIS SITES DE RECHERCHE (PLUS UN)	13
1.1 Rishikesh, un bain spirituel	14
1.2 Calcutta sans Mère Teresa?	19
1.3 La frange médiane de Goa	23
1.4 L'Occident en arrière-plan : déterritorialisation, nomadologie et travail de la culture	28
Notes Chapitre un	31
2. UN CADRE POUR PENSER L'EXPÉRIENCE D'EXPATRIATION	35
2.1 Définir l'expatriation	35
♦ <i>Les motivations de départ des touristes et voyageurs</i>	36
♦ <i>Les projets migratoires</i>	41
♦ <i>L'expatriation occidentale comme catégorie émique</i>	43
♦ <i>Une double approche pour étudier le phénomène d'expatriation occidentale</i>	46
2.2 La modernité occidentale	49
♦ <i>Le sentiment premier d'aliénation</i>	49
♦ <i>Tournant subjectiviste, individualisme culturel et individualité</i>	50
♦ <i>Globalisation, transnationalisme et cosmopolitisme</i>	53
♦ <i>Les mythes-modèles de l'Inde</i>	55
2.3 L'expérience d'expatriation	59
♦ <i>Définir l'expérience interculturelle</i>	59
♦ <i>Zone frontière et zone de contact</i>	60
♦ <i>L'appropriation du mythe et l'attachement au lieu</i>	62
♦ <i>Les communautés d'intérêts</i>	63
♦ <i>Le renouveau identitaire</i>	65
♦ <i>Pratiques transnationales et continuité affective</i>	66

2.4 L'hypothèse de l'épuisement culturel	68
Notes Chapitre deux	70
3. UNE MÉTHODOLOGIE POUR ANALYSER L'EXPÉRIENCE D'EXPATRIATION	84
3.1 Un terrain en trois lieux	84
3.2 Les expatriés	86
3.3 La grille d'entrevue	89
3.4 L'analyse qualitative des données	91
Notes Chapitre trois	95
4. RISHIKESH : LA TRANSCENDANCE DE LA SPIRITUALITÉ	96
4.1 L'éveil spirituel	97
♦ <i>David et la révélation spirituelle</i>	97
♦ <i>Swami Deva et l'appel spirituel</i>	98
4.2 La voie de l'illumination	101
♦ <i>David et le rejet de l'athéisme occidental</i>	101
♦ <i>Swami Deva et la négation anthropologique</i>	104
♦ <i>Volonté humaine, volonté divine</i>	106
♦ <i>La souffrance intérieure et la fatigue culturelle</i>	108
4.3 L'ashram, le Gange et les sages	111
♦ <i>Jane et les progrès de l'Occident</i>	112
♦ <i>Bruce et l'appropriation d'un espace spirituel</i>	113
4.4 L'importance de la communauté spirituelle	115
♦ <i>David et la préséance de la communauté spirituelle</i>	115
♦ <i>Communiquer avec qui?</i>	119
♦ <i>Le détachement social</i>	121
4.5 La primauté de l'identité spirituelle	123
♦ <i>David et l'importance de la transformation intérieure</i>	123
♦ <i>Le statut d'expatrié spirituel, avantages et paradoxes</i>	125
♦ <i>Shanti et le questionnement identitaire</i>	127
4.6 Le détachement de l'Occident	132
♦ <i>Jane et le double attachement</i>	132
♦ <i>Bruce et son séjour dans le désert spirituel</i>	134
♦ <i>Un cadre spirituel pour faire sens des décalages</i>	136
♦ <i>Le détachement et les liens transnationaux</i>	138

Notes Chapitre quatre	143
5. CALCUTTA : UNE MISSION RÉDEMPTRICE	145
5.1 La « rumeur » de Calcutta	145
♦ <i>Myriam reçoit l'appel de Mère Teresa</i>	146
♦ <i>L'aura de la pauvreté</i>	147
5.2 Les motivations humanitaires	149
♦ <i>Myriam se cherche, et se trouve ailleurs</i>	149
♦ <i>Sophie et l'engagement à long terme</i>	152
♦ <i>Deux exemples de religiosité</i>	154
5.3 Le lieu de l'humanitaire	158
♦ <i>Sophie et la supériorité des valeurs indiennes</i>	158
♦ <i>Le cas de Tom, ou la pauvreté rédemptrice et la générosité de l'Occident</i>	160
♦ <i>Calcutta et l'appropriation de l'espace</i>	164
5.4 Entre les bénéficiaires et les autres volontaires	167
♦ <i>Un contre-exemple : Ravi et l'expérience de partage total</i>	167
♦ <i>Sarah et la stratégie de mise à distance</i>	172
♦ <i>Les relations catégorielles</i>	175
♦ <i>L'importance de la communauté de volontaires</i>	176
5.5 Un dévouement sans abnégation	179
♦ <i>La transformation personnelle</i>	179
♦ <i>L'adaptation culturelle ou le changement social?</i>	180
♦ <i>Devenir travailleur étranger</i>	181
5.6 Le transnationalisme nécessaire	184
♦ <i>Myriam et l'atteinte de l'équilibre transnational</i>	184
♦ <i>Le support des proches</i>	188
♦ <i>Le chez-soi des expatriés, un discours ambigu</i>	189
Notes Chapitre cinq	192
6. GOA : LE STYLE DE VIE COMME MOTEUR DE L'EXPATRIATION	193
6.1 Le mouvement (néo) hippie	194
♦ <i>Une continuité historique</i>	194
♦ <i>Simon et l'orientalisme contemporain</i>	195
6.2 Entre curiosité et affranchissement	198
♦ <i>Du voyage à l'expatriation</i>	198
♦ <i>Le parcours de Simon, ou le nomadisme pour faire sens</i>	199
6.3 L'Inde idyllique et confortable	202
♦ <i>Simon et le choix de Goa</i>	202

♦ <i>Goa, un lieu unique?</i>	203
6.4 Tous pareils, mais différents	205
♦ <i>Le monde de Millie</i>	205
♦ <i>Bris de communication, mouvance globale et malentendus</i>	209
♦ <i>Le même repoussant?</i>	212
6.5 Être soi ailleurs	214
♦ <i>Franz et la liberté de choix</i>	214
♦ <i>Le travail sur soi et la négociation identitaire</i>	217
♦ <i>Plus avec moins</i>	218
6.6 L'Occident proche et lointain	221
♦ <i>Le miroir de Simon</i>	221
♦ <i>Millie, ou la proximité dans la distance</i>	224
♦ <i>Le pouvoir réflexif de l'Occident</i>	229
Notes Chapitre six	231
 7. L'EXPATRIATION OCCIDENTALE EN INDE : DES POINTS DE CONVERGENCE	 233
7.1 Rumeurs de l'Inde et insertion locale	233
7.2 Les projets d'expatriation, entre la quête et le malaise	240
♦ <i>Rishikesh : la souffrance intérieure et la réalisation du Soi</i>	240
♦ <i>Calcutta : le désir d'engagement et le besoin d'accomplissement</i>	245
♦ <i>Goa : l'aventure et la fuite</i>	248
7.3 Mythes-modèles et zones frontière	253
♦ <i>L'Inde spirituelle et l'Occident athée</i>	253
♦ <i>La pauvreté balisée</i>	257
♦ <i>L'oasis moderne</i>	259
7.4 La communauté locale : interculturalité et appartenance	262
♦ <i>Rishikesh, entre humains</i>	262
♦ <i>Calcutta, entre deux communautés</i>	268
♦ <i>Goa, tous pareils?</i>	272
7.5 Le renouveau identitaire : les valeurs et le statut	277
♦ <i>Devenir expatrié spirituel</i>	277
♦ <i>Devenir expatrié humanitaire</i>	280
♦ <i>Améliorer son style de vie</i>	282
7.6 Les pratiques transnationales, entre ressourcement et aliénation	285
♦ <i>Le transnationalisme à petite dose</i>	285
♦ <i>Un mode de vie transnational</i>	290
♦ <i>Citoyens de la planète terre?</i>	297

7.7 Pour conclure : de la transversalité des expériences	303
Notes Chapitre sept	308
8. L'ÉPUISEMENT CULTUREL : REGARD ANTHROPOLOGIQUE SUR L'INDIVIDU, LA TRIBU ET LE MYTHE	310
8.1 L'Inde pour résoudre le sentiment d'épuisement culturel face à l'Occident?	311
♦ <i>Rishikesh : l'Inde pour la réalisation de Soi</i>	<i>311</i>
♦ <i>Calcutta : la nécessité d'un rôle social clair</i>	<i>316</i>
♦ <i>Goa : l'affranchissement de la pression sociale</i>	<i>321</i>
♦ <i>L'expatriation, ou la persistance des malaises</i>	<i>326</i>
8.2 De la distinction et du besoin de reconnaissance	331
♦ <i>Les paradoxes du phénomène d'expatriation</i>	<i>331</i>
♦ <i>Désengagement moderne ou engagement (s)électif?</i>	<i>333</i>
♦ <i>Les politiques de la distinction</i>	<i>337</i>
♦ <i>Liminalité et communalité</i>	<i>339</i>
♦ <i>Une anti-diaspora?</i>	<i>343</i>
8.3 Privilèges d'Occidentaux et actualisation des mythes	345
♦ <i>Une identité cosmopolite?</i>	<i>346</i>
♦ <i>De la possibilité de vivre le mythe</i>	<i>349</i>
♦ <i>Au-delà des conditions de possibilité</i>	<i>353</i>
Notes Chapitre huit	357
POUR CONCLURE : L'ÉTUDE DE L'EXPATRIATION EN INDE POUR PENSER L'OCCIDENT	363
Notes Conclusion	371
SOURCES DOCUMENTAIRES	372
Bibliographie	372
Filmographie	392
Sites internet	393
ANNEXES	XVI

	x
Annexe I – Cartes de l’Inde	xvi
Annexe II - Les expatriés	xx
Annexe III - Grille d’entrevue ouverte	xxi
Annexe IV – Tableaux de citations	xxii
Annexe V – Orientalisme et représentations occidentales de l’Inde	xxvi
Notes Annexe V	xxxviii

TABLE DES TABLEAUX

TABLEAU I : LE NÉO-HINDOUISE ET LE MARCHÉ SPIRITUEL	235
TABLEAU II : L'INFLUENCE DE MÈRE TERESA DANS LE CHOIX DE CALCUTTA	236
TABLEAU III : LE MARCHÉ DE L'HUMANITAIRE	237
TABLEAU IV : LES RUMEURS CONTRE-CULTURELLES	238
TABLEAU V : LES MOTIVATIONS TRANSCENDANTES	241
TABLEAU VI : LA PROXIMITÉ AVEC LE GOUROU.....	242
TABLEAU VII : LA SOUFFRANCE INTÉRIEURE	243
TABLEAU VIII : LA FATIGUE ET LE RENOUVEAU CULTUREL	244
TABLEAU IX : LE DÉSIR D'ENGAGEMENT.....	245
TABLEAU X : LE DÉSIR D'AIDER ET LE BIEN-ÊTRE INDIVIDUEL	246
TABLEAU XI : LES SACRIFICES DE L'ENGAGEMENT HUMANITAIRE	247
TABLEAU XII : LA QUÊTE DE NOUVEAUTÉ	249
TABLEAU XIII : L'AFFRANCHISSEMENT DES NORMES SOCIALES	250
TABLEAU XIV : LE SENTIMENT DE LIBERTÉ.....	251
TABLEAU XV : L'INDE SPIRITUELLE ET L'OCCIDENT ATHÉE	254
TABLEAU XVI : L'ÉVEIL DE L'OCCIDENT	254
TABLEAU XVII: L'IMPORTANCE DE L'ATMOSPHÈRE SPIRITUELLE	256
TABLEAU XVIII : L'HUMANISME INDIEN	257
TABLEAU XIX : L'ATTACHEMENT À SUDDER STREET	258
TABLEAU XX : L'IDYLLE RURALE	259
TABLEAU XXI : LE CONFORT MODERNE.....	260
TABLEAU XXII: LE SUPPORT DE LA COMMUNAUTÉ SPIRITUELLE	263
TABLEAU XXIII: DES DIFFICULTÉS MALGRÉ TOUT	264
TABLEAU XXIV: SPIRITUELLES, MAIS FEMMES	265
TABLEAU XXV: LE TRAVAIL SUR SOI.....	266
TABLEAU XXVI: LE RETRAIT SOCIAL	267
TABLEAU XXVII : ET LES INDIENS PLUS RICHES?	268
TABLEAU XXVIII : LES OBSTACLES À LA RENCONTRE INTERCULTURELLE	269
TABLEAU XXIX : ÊTRE BLANCHE ET FEMME À CALCUTTA	270
TABLEAU XXX : LA PRÉSENCE DES PAIRS.....	271
TABLEAU XXXI : L'AISSANCE INTERCULTURELLE	272
TABLEAU XXXII : LA CONTINUITÉ IDENTITAIRE	273
TABLEAU XXXIII : DE L'IMPOSSIBLE INTIMITÉ	275
TABLEAU XXXIV : LA COMMUNAUTÉ D'APPARTENANCE	276
TABLEAU XXXV: LA TRANSFORMATION INTÉRIEURE	278

TABLEAU XXXVI : LA CONSCIENCE DE SOI.....	278
TABLEAU XXXVII : LE STATUT D'EXPATRIÉ SPIRITUEL.....	279
TABLEAU XXXVIII : L'HUMANITAIRE COMME MOTEUR DE LA TRANSFORMATION PERSONNELLE	280
TABLEAU XXXIX : L'INCITATION AUX CHANGEMENTS DANS LA SOCIÉTÉ D'ACCUEIL.....	281
TABLEAU XL : ASSUMER SON IDENTITÉ.....	281
TABLEAU XLI : L'AMÉLIORATION DU STYLE DE VIE	283
TABLEAU XLII : LE VIDE SPIRITUEL.....	286
TABLEAU XLIII : LE CHEZ-SOI SPIRITUEL	287
TABLEAU XLIV : LE PARTAGE DE L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE	288
TABLEAU XLV : LE FINANCEMENT TRANSNATIONAL	290
TABLEAU XLVI : L'AFFECTIVITÉ À DISTANCE	291
TABLEAU XLVII : L'ÉQUILIBRE ENTRE DEUX MONDES	293
TABLEAU XLVIII : L'AMBIGUÏTÉ DE LA NOTION DE CHEZ-SOI	294
TABLEAU XLIX : LES MALAISES IDENTITAIRES.....	295
TABLEAU L : L'AISANCE TRANSNATIONALE	297
TABLEAU LI : UNE VIE EN TRANSIT	299
TABLEAU LII : LA VIE EN OCCIDENT	300
TABLEAU LIII : LE DÉCALAGE CULTUREL	301
TABLEAU LIV : RÉSUMÉ COMPARATIF.....	304
TABLEAU LV: LA DÉVOTION ENVERS LE GOUROU	XXII
TABLEAU LVI : LA DÉCADENCE DE L'OCCIDENT	XXIII
TABLEAU LVII : LE CONTRETEMPS DU LANGAGE	XXIV
TABLEAU LVIII : LES FAUX TIERS INSTRUITS.....	XXV

TABLE DES CARTES

CARTE 1 : RÉPARTITION DES SITES À L'ÉTUDE SUR LA CARTE DE L'INDE	XVI
CARTE 2 : LOCALISATION DE LA ZONE FRONTIÈRE À RISHIKESH	XVII
CARTE 3 : LOCALISATION DE LA ZONE FRONTIÈRE À CALCUTTA	XVIII
CARTE 4 : LOCALISATION DE LA ZONE FRONTIÈRE DANS L'ÉTAT DE GOA	XIX

À Bernard Arcand, libre-penseur, qui a su se moquer des règles académiques pour mieux me lancer sur le chemin de l'Inde et du regard étranger...

*Alors que les anciens récits de voyages décrivaient et racontaient
le monde aux multitudes qui n'avaient jamais l'occasion de voyager,
les récits modernes renvoient à des lieux connus,
à la poursuite d'émotions de plus en plus profondes.*

Bernard Arcand
1945 - 2009
(1993 : 74)

Remerciements

Mille mercis aux expatriés, sans qui ce projet n'aurait pu voir leur jour, pour leur accueil généreux et leur entière confiance.

Merci à mon directeur de recherche, Gilles Bibeau. D'abord pour m'avoir persuadée de poursuivre ce projet de thèse, puis pour sa confiance absolue, son humanisme, son précieux temps et ses sages conseils tout au long de mon parcours.

Merci à ma codirectrice de recherche, Deirdre Meintel, pour avoir accepté de s'engager dans un projet déjà bien entamé, pour sa disponibilité et ses remarques éclairées et inspirantes.

Merci à Ellen Corin, pour avoir su apercevoir le germe de ce projet.

Merci à John Leavitt et Bob White, pour leur enthousiasme et leur curiosité.

Merci à Annie, Isabel et Roseline, pour leur soutien inconditionnel, leur écoute empathique, leurs commentaires constructifs et leurs lectures attentives.

Merci à Etienne, pour ton amour, ton soutien et ta compréhension... et pour m'avoir appris l'art de la « reconfiguration mentale »...

Merci à toutes les petites fourmis, qui m'ont aidée, dans le dernier droit, à mettre le point final.

Ce projet a été rendu possible grâce au soutien financier du fond FQRSC.

Introduction : Quelqu'un s'intéresse à nous

*Il lui semblait les entendre dire :
« Tu as choisi le terrain le plus facile. »
Mais s'ils choisissaient, eux, d'élever des obstacles
sur leur route – ce qu'ils faisaient, de toute évidence,
en s'encomrant d'obligations inutiles –
ce n'était pas une raison pour lui reprocher d'avoir simplifié sa vie.
Aussi répondait-il avec une certaine irritation :
« Chacun mène la vie qu'il veut, non? »
Comme s'il n'y avait rien de plus à dire.*

Paul Bowles, *Un thé au Sahara*
(2002 [1949] : 202)

En ouverture de son ouvrage sur le métier d'anthropologue, Michael H. Agar s'interroge sur les raisons qui motivent quelqu'un à faire de l'ethnographie. Rapidement, à l'aide de ses collègues, il identifie deux archétypes de l'ethnographe : d'abord, celui qui ne se sent pas engagé personnellement dans sa société, qui se sent aliéné à sa culture et conduit une recherche identitaire par le biais de son intérêt pour d'autres cultures ; ensuite, celui qui est le produit d'un environnement multiculturel et qui endosse ce rôle professionnel pour justifier son cosmopolitisme (Agar, 1980 : 3-4). Clairement, mon parcours se situe plutôt dans la première catégorie, rien de mon histoire personnelle ou familiale ne me prédestinait à l'exploration culturelle, au transnationalisme, ou à « l'art de se mouvoir »¹ dans différentes cultures. Ce métier anthropologique était néanmoins attirant justement pour ce qu'il permettait en termes de possibilités d'échapper à un environnement trop homogène et conformiste. Une raison pour laquelle, lorsque je voulus « explorer le monde » au terme de mon baccalauréat en anthropologie, je choisis comme destination l'endroit qui, disait-on, était le plus radicalement différent : l'Inde.

Au fil des séjours sur le sous-continent (en 2000, 2002, 2004 et 2006), j'ai parcouru les sites touristiques les plus populaires, du nord au sud ; j'ai plongé dans l'univers fascinant de la médecine ayurvédique, et celui, plus ardu, de la langue malayali, pour finalement jeter mon dévolu sur la figure du même plutôt que sur le « radicalement différent » : soit l'expatrié occidental en Inde. Paradoxe de cette fascination pour le même, alors que je cherchais au départ en quelque sorte à m'en éloigner, que je cherchais à tout prix

l'expérience d'étrangeté. Paradoxe qui me fit par moment douter de mon choix de sujet de thèse : choisissais-je la facilité ?

Au cours de mes recherches menées auprès des médecins ayurvédiques, l'intérêt même de l'anthropologie pour l'ayurveda était incompris par mes informateurs, la barrière de la langue compliquait les interactions, et je devais en outre apprendre les codes culturels de la région et de l'institution afin de trouver ma place au sein de l'équipe de médecins. En comparaison, ma recherche doctorale peut en effet être décrite comme une expérience de terrain relativement facile, se situant dans un contexte ethnographique « naturel » (Hastrup, 1987 : 95). Je pouvais facilement repérer les Occidentaux en Inde, communiquer avec eux sans difficulté langagière, voire sans « interférence culturelle », mais surtout, mes informateurs étaient heureux de partager avec moi leur expérience, ravis que quelqu'un s'intéresse à eux *en tant qu'expatrié*.

Si les rencontres sur le terrain étaient faciles, la difficulté se trouvait plutôt dans l'appréhension d'un phénomène « délocalisé », sur lequel chacun avait son mot à dire, et des idées souvent bien arrêtées. Pour plusieurs, les expatriés occidentaux en Inde sont des gens qui ont perdu leur identité et qui sont très mal dans leur peau (alors que le bien-être est un des thèmes majeurs qui émerge de la recherche); pour d'autres, ce sont des gens qui fuient une histoire personnelle trop éprouvante et qui choisissent la facilité plutôt que l'effort que demande la vie au pays d'origine (alors que les récits des expatriés ne témoignent pas d'histoires particulièrement douloureuses en Occident et que le renoncement à l'ego, le don de soi et le nomadisme ont leur lot d'épreuves); pour d'autres encore, les expatriés sont des néocolonialistes qui exploitent les Indiens locaux, des bohèmes paresseux qui dénoncent le matérialisme de l'Occident tout en profitant des avantages de leur statut en Inde (alors que plusieurs expatriés sont des créateurs d'emploi en Inde et renoncent au confort, à la sécurité sociale et à l'accumulation de capital en s'expatriant).

Lorsque j'évoquais mon sujet de recherche, plusieurs se moquaient allègrement du regroupement des expatriés entre eux, qui se rendent en Inde sans véritablement être en contact avec les Indiens locaux (alors qu'on comprend aisément le regroupement ethnique en contexte migratoire traditionnel, étant conscient de la nécessité pour plusieurs migrants de se retrouver en territoire connu, avec des gens pouvant partager les mêmes référents).

Selon un gourou indien rencontré à Rishikesh, les expatriés occidentaux en Inde font en fait partie de « la crème de la crème de l'Occident », étant conscients du vide spirituel de leur pays d'origine, mais ils sont aussi des êtres faibles, n'ayant pas la force de vivre leur spiritualité en Occident. Le sujet faisait réagir, peu importe l'interlocuteur - Occidental ou Indien, familier ou non avec l'Inde, anthropologue ou non - et montrait l'ampleur des préjugés à l'égard des expatriés occidentaux en Inde.

Devant des collègues anthropologues, auparavant impressionnés par un sujet de recherche aussi « exotique » que le traitement des problèmes de santé mentale par l'ayurveda (mon sujet de recherche à la maîtrise), l'étude d'une tribu d'expatriés occidentaux semblait fort dérisoire. Pourtant, à maintes reprises aie-je pu constater la ressemblance entre la figure de l'expatrié et celle de l'anthropologue, si ce n'est dans notre désir de se distancer de la figure du même qui déçante l'expérience. L'expatrié fuit le touriste; l'anthropologue se fait un devoir de s'éloigner de l'Occidental en Inde, pour s'intéresser à celui qui est « vraiment différent », l'Indien, tel que je l'avais d'ailleurs fait jusque-là lors de mes séjours en Inde. Ce qui m'a même fait dire, à quelques occasions au cours du processus de recherche, que j'avais l'impression de ne pas véritablement avoir mis les pieds en Inde, tellement ce séjour parmi les expatriés était différent de mes autres expériences sur le sous-continent.

Le plus difficile, néanmoins, dans cette recherche doctorale, était justement la confrontation avec la figure du même ; avec des gens qui, eux aussi, faisaient partie de cette catégorie de personne n'étant pas d'emblée des produits du cosmopolitisme, mais ayant choisi de le devenir suite à un sentiment d'aliénation à leur société d'origine et à un désir de renouveau identitaire. À la différence que j'avais un dessein anthropologique qui exigeait un projet de retour, alors qu'eux avaient franchi un point de non-retour.

À plusieurs reprises, ici comme là-bas, j'ai d'ailleurs dû répondre à la question de savoir si j'envisageais moi-même l'expatriation. C'était tantôt une façon de comprendre mon intérêt pour ces gens, tantôt une façon de savoir si j'étais potentiellement une des leurs. C'est là que se situait pour moi le sentiment d'étrangeté face à mes informateurs; si je partageais avec eux plusieurs codes culturels et plusieurs référents, il leur fallait tout de même m'expliquer le pourquoi de ce non-retour, en déconstruisant les présupposés de l'anthropologue, de la sédentaire, de la néophyte. Mais surtout, il me fallait moi-même

questionner le pourquoi de mon projet de retour, le pourquoi de mon intérêt pour l'Inde, le pourquoi de mon intérêt pour la figure de l'autre, puis du même.

À la présentation de mon sujet de recherche, un de mes informateurs me demanda d'ailleurs, à brûle-pourpoint : « Why this topic? What is so extraordinary about us? You think West is best? » Qu'y avait-il en effet de si fascinant, ou de si différent de tout autre projet migratoire, si ce n'est le fait que j'avais une idée préconçue de ce que devait être un projet de migration? Ou une idée préconçue de ce que devait être la vie en Inde pour un Occidental, soit une entreprise se rapprochant du projet anthropologique romantique et solitaire de celui ou celle qui part à la rencontre du radicalement différent? Ce qui fascinait, c'était donc le même différent, celui qui choisit le regroupement entre semblables dans l'ailleurs, qui choisit la permanence de l'ailleurs plutôt que le projet éphémère, qui choisit le bien-être de l'ailleurs plutôt que le sentiment d'aliénation permanent chez soi, qui choisit l'engagement dans un ailleurs défini plutôt que la curiosité insatiable pour l'ailleurs inconnu. En fait, malgré l'incompréhension de plusieurs collègues, ma recherche questionnait le projet anthropologique même, ramenant l'anthropologue à la source de son intérêt pour l'ailleurs et le différent.

Pour mes informateurs, notre rencontre était aussi un moment réflexif important. Elle les amenait à se définir en tant qu'expatriés, à faire le point sur leur parcours, à le mettre en mot. Si mon intérêt pour mes informateurs *en tant qu'expatriés* (plutôt qu'en tant que touristes ou qu'« étrangers »²) ouvrait la porte aux confidences, les entrevues étaient aussi souvent qualifiées de « thérapeutiques » : rarement mes informateurs avaient-ils eu la chance de raconter leur parcours de vie avec autant de latitude, à une interlocutrice curieuse d'en savoir encore plus, et qui de surcroît, allait expliquer ce parcours à un auditoire occidental, allait faire sens de leur expérience pour des gens ne la comprenant pas. L'intérêt de mes informateurs pour ma recherche avait probablement quelque chose de thérapeutique dans le fait même que leur désir d'être compris faisait écho à des expériences de décalage culturel et de bris de communication avec leurs proches demeurés au pays d'origine, et ne comprenant pas leur parcours.

Il importe néanmoins de préciser que la mise en récit de leur projet d'expatriation a été faite de façon rétrospective, puisque la collecte des données a été réalisée en un seul temps, en Inde (en 2006), après plusieurs années d'expatriation. Or, on sait que les récits

de vie doivent être compris à la lumière des théories de la narrativité. Le concept d'identité narrative de Paul Ricoeur nous éclaire effectivement sur le fait que la mise en récit permet l'autocompréhension, permet de saisir une expérience par « l'ouverture d'un monde susceptible d'être habité », d'un monde qui est cohérent avec les besoins, les attentes et les expériences du narrateur (Bouchindhomme et Rochlitz, 1990 : 131-135 ; Ricoeur, 1983; Ricoeur, 1990).

Si le récit participe donc à la compréhension et à l'élaboration de l'expérience, l'approche processuelle de la narrativité de James L. Peacock et Dorothy C. Holland met aussi bien en évidence le fait que raconter est en soi un événement jouant un rôle dans la formation identitaire et la socialité, et que la narration elle-même est le produit du désir d'être compris (Peacock et Holland, 1993). Ainsi, la coconstruction de sens doit être prise en compte, la narration du récit d'expatriation variant selon l'interlocuteur, ou selon ce que l'anthropologue désire comprendre. Si les récits de vie sont en soi un monde fascinant, l'interprétation et la compréhension du phénomène d'expatriation doivent donc se baser aussi sur d'autres sources, confrontant la narration avec le contexte d'énonciation (Bibeau et Corin, 1995; Rabinow, 1988).

L'anthropologue doit ainsi s'intéresser au récit de vie comme discours subjectif, et donc comme sujet d'étude en tant que tel, mais aussi à la réalité extérieure au récit de vie, la narration étant en quelque sorte une fenêtre sur cette réalité (Peacock et Holland, 1993). C'est donc la prise en compte de mes observations de terrain et de données secondaires provenant de sources littéraires qui m'a permis de formuler une interprétation du phénomène d'expatriation occidentale en Inde, mais qui suscite aussi à l'occasion chez moi un sentiment de trahison face aux informateurs, qui se sont livrés à moi en toute confiance. Malgré la richesse de ces rencontres, je me devais néanmoins de combiner le sémantique et le contextuel (Bibeau et Corin, 1995 : 42), de relever certains paradoxes qui m'apparaissaient entre les discours et les pratiques de mes informateurs, entre le texte et le sous-texte, de relever des points qui n'étaient pas nommés lors des entrevues, et qui me semblaient importants pour comprendre le phénomène. Des paradoxes qui ne sont toutefois pas, aux yeux de mes informateurs, le cœur de leur expérience.

Le travail d'écriture ethnographique m'est donc apparu comme devant faire sens à la fois de l'expérience de mes informateurs, tel que je l'avais comprise, et d'une analyse du

phénomène d'expatriation comme réalité sociale et culturelle, comprenant des paramètres plus larges que ceux que j'avais rencontrés sur le terrain, afin de tenir compte non seulement des récits de vie de mes informateurs, mais de plusieurs autres éléments m'aidant à appréhender cette réalité contemporaine.

Or, une autre des particularités de ce travail anthropologique était justement d'appréhender un phénomène social et culturel prenant racine dans la culture occidentale, mais s'exprimant en Inde; de faire en quelque sorte l'anthropologie de soi, mais ailleurs. Car ce n'était là ni un projet d'ethnographie classique de l'anthropologue s'intéressant au radicalement différent, ni un projet d'anthropologie chez soi (*anthropology at home*), mais une ethnographie de la figure du même se trouvant ailleurs, et étant impliqué dans le même processus réflexif que l'anthropologue elle-même.

Marc Augé, dans son essai sur « L'autre proche », illustre éloquemment comment, si l'anthropologue classique perçoit le même dans l'autre et l'autre dans le même, la proximité avec le sujet d'étude rend encore plus apparent le fait que la culture et l'identité sont indissociables, que la culture et l'identité s'appliquent à la fois à la réalité individuelle et à la réalité collective (Augé, 1989 : 24-25). La figure du même pousse en fait à éviter de reléguer au rang des explications culturelles vagues un phénomène découlant à la fois d'un parcours individuel et d'événements et caractéristiques propres à une société spécifique. Dans le cadre de cette recherche, chaque interprétation du phénomène d'expatriation devait en fait rendre compte à la fois du parcours des informateurs et de l'anthropologue, devait faire sens des projets de retour et des points de non-retour, l'anthropologue et ses informateurs étant issus d'un même lieu, et ayant au départ été attirés en Inde pour des raisons fort similaires. Ce constat m'obligeait donc à expliquer en des termes précis le parcours des expatriés occidentaux en Inde, à faire l'ethnographie du particulier (Abu-Lughod, 1991: 149), faute de quoi des généralisations vagues sur l'attrait des Occidentaux pour l'Inde aurait menées à un travail purement rhétorique et réflexif, sans tenir compte de l'étrangeté qui me séparait de mes informateurs, et ce, malgré nos racines communes.³

Selon Kirsten Hastrup, l'ethnographie du même implique en outre une identification à sens unique : l'anthropologue ne voit que son reflet dans ses informateurs, et s'identifie à eux, alors que les informateurs, de leur côté, voient l'anthropologue comme quelqu'un de tout à

fait transparent et distinct (Hastrup, 1987 : 104). Pour mes informateurs, c'était la conscience de l'écart fondamental entre mon projet de retour et leur projet d'expatriation qui les préservait de s'identifier à moi. Ainsi, l'identification à sens unique a pu donner lieu à cette tristesse du départ dont parle Hastrup, qui n'était pas nécessairement, comme chez l'anthropologue classique, partagée par les informateurs, mais qui était plutôt associée au fait, pour l'anthropologue, de laisser derrière elle une expérience d'étrangeté à soi, même auprès du même, signe ultime de la créativité sémantique de l'anthropologie (Hastrup, 1987 : 105).

Cette recherche doctorale se veut donc à la fois un portrait de quelques types d'expérience d'expatriation occidentale en Inde, ou d'immigration « inversée », le phénomène étant fort peu étudié en comparaison de la profusion de recherches en contexte migratoire traditionnel, ou « du reste du monde » vers l'Occident ; et à la fois une réflexion sur l'attrait occidental pour l'ailleurs, ou pour l'Inde en particulier, permettant donc en même temps un questionnement du projet anthropologique. Mais surtout, ce travail anthropologique m'a permis de me situer dans la marge pour penser l'Occident : de faire en quelque sorte l'anthropologie de l'Occident, non pas en faisant de l'anthropologie à la maison, ou en étudiant la figure de l'autre chez soi, ni en étudiant le radicalement différent pour éventuellement me servir de l'expérience d'étrangeté pour réfléchir sur ma propre société, mais en partageant une expérience avec des gens se situant au cœur de l'expérience d'étrangeté, avec des gens confrontés quotidiennement à l'expérience d'aller-retour entre soi et l'autre, et choisissant de demeurer dans cette posture d'étrangeté. C'était là une posture privilégiée pour penser l'Occident.

Pour appréhender le phénomène, j'ai dû toucher à la fois aux théories de la globalisation, du transnationalisme, et du cosmopolitisme; à l'anthropologie du tourisme et aux études sur la migration, de même qu'à la littérature émergente sur l'expatriation; aux théories de l'imaginaire occidental et aux études sur la représentation de l'Inde; à l'anthropologie du lieu, aux études interculturelles et aux théories de la culture et du nouveau identitaire; aux recherches sur les nouveaux mouvements religieux, sur le tourisme humanitaire et sur la contre-culture et les modes de vie alternatifs⁴ ; aux études sur l'individualisme contemporain et sur les nouvelles formes de sociabilité; aux théories de l'identité moderne et des nouvelles formes de subjectivités. Tout au long du processus, ma préoccupation était de rendre compte de l'expérience d'expatriation des Occidentaux en Inde, en puisant

à tous les courants théoriques qui me semblaient pertinents pour analyser le phénomène. J'ai préféré la multitude à l'enfermement dans un corpus littéraire précis. La conséquence étant que je ne peux prétendre avoir pris en compte toutes les études disponibles sur chacun de ces thèmes. Les quelques échos post-terrains me provenant de mes informateurs au sujet de mon analyse de leur expérience me laissent tout de même croire que j'ai réussi à mettre ces différents courants théoriques au service du phénomène que je souhaitais comprendre.

Le chapitre un présente de façon succincte ma recherche ethnographique en trois lieux, plus un.⁵ J'y décris le choix des trois sites de recherche, soit Rishikesh, Calcutta, et Goa, en Inde, et l'attrait que ces lieux représentent pour les Occidentaux (voir l'annexe I, carte 1, pour une carte géographique de l'Inde). J'y décris aussi les lieux précis où j'ai recueilli les données ethnographiques, de même que mon entrée sur le terrain. Ce chapitre se termine en s'attardant à un quatrième lieu, l'Occident, où n'a pas été menée de recherche ethnographique, mais qu'il est néanmoins essentiel de prendre en compte pour comprendre l'expérience d'expatriation. Cette dernière section précise aussi le sens accordé au concept de culture, et justifie l'emploi du concept de travail de la culture (plutôt que ceux de nomadologie ou de déterritorialisation) pour faire sens de l'expérience d'expatriation.

Un tour d'horizon des principaux courants théoriques, concepts et hypothèses ayant guidé mon analyse du phénomène d'expatriation occidentale en Inde est présenté au chapitre deux. Une première section décrit ma double approche pour appréhender le phénomène d'expatriation, soit une approche expérientielle s'attardant aux motifs de l'expatriation (s'inspirant des études sur le tourisme) et une approche socio-culturelle, ou contextuelle, s'inspirant des études sur le phénomène migratoire. Cette section justifie aussi l'emploi du terme « expatriés » pour décrire les Occidentaux rencontrés en Inde. Une deuxième section situe l'expatriation occidentale en Inde dans son contexte, à partir de concepts théoriques tels que le sentiment d'aliénation, le tournant subjectiviste, les conséquences culturelles de la globalisation et les mythes-modèles de l'Inde. Une troisième section présente les concepts analytiques utilisés pour appréhender l'expérience d'expatriation, soit l'expérience interculturelle, les zones frontières et les zones de contact, l'appropriation des mythes et l'attachement aux lieux, les communautés d'appartenance et le renouveau identitaire, de même que les pratiques transnationales. L'hypothèse de l'épuisement

culturel pour faire sens de l'expatriation occidentale en Inde est finalement présentée en conclusion de ce chapitre.

Le chapitre trois présente plus en détail la méthode de recherche comparative. J'y décris la technique de collecte des données utilisées, les critères de sélection des informateurs sur le terrain, et je brosse le portrait général des informateurs (détaillé par la suite dans chacun des chapitres ethnographiques). Je présente également la grille d'entrevue ouverte utilisée lors des entrevues, de même que la méthode d'analyse thématique. J'y explique comment la codification par thèmes des récits de vie m'a menée au choix des catégories d'analyse et à la présentation des données ethnographiques en six points.

Les données ethnographiques sont ensuite présentées en quatre chapitres distincts. Les trois premiers chapitres ethnographiques servent à montrer la singularité de trois catégories d'expériences d'expatriation, en présentant des histoires de cas détaillées. Le chapitre quatre présente des récits de vie d'expatriés spirituels rencontrés à Rishikesh; le chapitre cinq présente des récits de vie d'expatriés humanitaires rencontrés à Calcutta; et le chapitre six présente des récits de vie d'expatriés rencontrés à Goa, cherchant à améliorer leur style de vie.⁶

Les cas et les extraits d'entrevues choisis pour être présentés dans ces chapitres ont été sélectionnés suite à l'analyse qualitative des données. Après avoir réussi à tirer des conclusions partielles me permettant de généraliser un tant soit peu les trois différentes catégories d'expériences d'expatriation, ou d'identifier certaines « normes discursives » (Perreault et Bibeau, 2003 : 374), j'ai choisi les informateurs et les extraits d'entrevue qui illustraient le plus éloquemment chaque type d'expérience. J'ai néanmoins pris soin d'inclure aussi les cas d'exception et les données qui venaient brouiller mes hypothèses, afin de mettre au défi mon analyse et de montrer l'hétérogénéité des expériences.

Tout au long de l'écriture, j'ai été préoccupée par une volonté de « prendre les informateurs au sérieux » (Goulet et Young, 1994), afin de rendre le mieux possible leur expérience d'expatriation. Après m'être détachée, lors de l'analyse, des données ethnographiques en les classant et les catégorisant (voir chapitre trois), j'ai pris soin, dans ces trois chapitres, de revenir aux entrevues intégrales, afin de replonger dans les récits de vie des informateurs et de rester le plus près possible de leurs discours, de leurs

perceptions, de leur vécu. L'objectif demeurerait que le lecteur comprenne, aussi bien que je l'avais compris lors de mes rencontres en Inde, le projet d'expatriation de mes informateurs et leur satisfaction générale à l'égard de leur choix de vie.

Plutôt que de présenter à la suite les différents récits de vie, j'ai néanmoins choisi de faire émerger des pistes d'analyse dès la présentation des données ethnographiques, et chacun de ces trois chapitres est donc sous-divisé en six thèmes : 1) les motivations du départ en Inde; 2) l'élaboration du projet d'expatriation; 3) l'expérience interculturelle dans la zone frontrière; 4) les communautés d'appartenance locales; 5) les transformations culturelles et identitaires; et 6) les liens transnationaux. Malgré cette fragmentation des récits, j'ai tenté de rendre compte, dans les différents chapitres, de la spécificité de chacune des catégories d'expériences d'expatriation (soit spirituelle, humanitaire ou hédoniste-esthétique).

Le dernier chapitre ethnographique propose une analyse comparative transversale de ces six thèmes, en présentant des tableaux de citations. Dans ce chapitre, des codes sont utilisés pour identifier les informateurs.⁷ Ce septième chapitre vise à faire ressortir les points communs entre chacun des types d'expérience d'expatriation. À la suite de ces quatre chapitres ethnographiques, un dernier chapitre analytique et théorique donne des conclusions générales sur l'expérience d'expatriation des Occidentaux en Inde, tous terrains confondus. Ce dernier chapitre répond aussi à l'hypothèse de recherche et présente des observations générales sur les nouvelles formes d'individualité et de sociabilité contemporaines.

Les trois différents types d'expériences d'expatriation dépeintes ici ne représentent évidemment pas de façon exhaustive la totalité des expériences possibles pour les Occidentaux en Inde. Qu'en aurait-il été, par exemple, des récits des expatriés occidentaux vivant à Bangalore, dans l'Inde « technopole », et côtoyant quotidiennement des informaticiens indiens, issus du même milieu professionnel? Ou de ceux d'expatriés occidentaux, dispersés sur le sous-continent, ayant été attirés en Inde non par un aspect mythique spécifique de l'Inde (soit l'Inde spirituelle, l'Inde pauvre ou l'Inde idyllique), mais par une relation amoureuse, un projet de carrière précis, ou encore une passion pour le *barathanatyam*⁸ ou l'ayurveda? Je ne prétends évidemment pas ici avoir épuisé le sujet, seulement, le choix de trois différents types d'expatriation, reposant sur trois différents

mythes-modèles de l'Inde, m'a permis d'avoir accès à des discours critiques de la modernité, favorisant l'élaboration d'une anthropologie de l'Occident.

Notes Introduction

¹ L'expression est empruntée à Bernard Fernandez (2002b).

² À Rishikesh, une expatriée canadienne me présentait à une autre expatriée en disant que je faisais de la recherche avec les « étrangers vivant en Inde ». J'ai aussitôt vu mon interlocutrice se braquer : « I'm not a foreigner! I live in India since 25 years! »

³ Pour une exhortation à ne pas se satisfaire d'explications culturelles vagues, voir aussi le texte de Bob White, où l'auteur argue qu'il ne faut pas se « débarrasser de la culture », « mais plutôt faire de la place pour d'autres éléments d'analyse, notamment l'histoire (Fabian 1996), l'économie politique (Farmer 1993) et l'intersubjectivité (Taylor [J.M.] 1998). » (White, 2006 : 21)

⁴ À noter que j'ai laissé plus de place à la littérature sur les nouveaux mouvements religieux, d'une part en raison de la profusion de recherches récentes sur ce sujet, et qui connectent ces phénomènes particuliers à une analyse socio-culturelle plus englobante, et d'autre part, parce qu'il s'est avéré que l'aspect spirituel de l'expérience ne se limitait pas aux récits des expatriés spirituels, mais traversait les trois sites de recherche.

⁵ En référence au concept de l'énumération à rupture (quatre égale trois plus un) de l'indianiste Charles Malamoud. Malamoud montre en effet que la sémantique hindoue présente une forme de dénombrement dans laquelle le terme ultime est d'un tout autre ordre : il est soit un résidu négatif, soit une donnée visible (par opposition aux autres termes de l'énumération), soit une ouverture sur l'infini, ou encore un élément qui complète ou englobe, qui transcende les trois premiers termes et exprime la quintessence (Malamoud, 1989 : 139-142).

⁶ Des pseudonymes ont été utilisés afin de préserver l'anonymat des informateurs.

⁷ Voir l'annexe II pour une explication de ces codes.

⁸ Danse traditionnelle indienne.

1. Une anthropologue, trois sites de recherche (plus un)¹

*The outbursts of fascinated wonder
in the exoticist approaches bring India into
Western awareness in big tides of bewildering attention.
But then they ebb, leaving only a trickle
of hardened exoticists holding forth.*

Amartya Sen, *The Argumentative Indian*
(2005 : 154)

L'Inde est avant tout une société d'*émigration*, avec en moyenne 5 millions d'Indiens émigrant chaque année.² Dans une société où l'attrait pour le rêve américain est palpable, on questionne constamment le choix d'émigration des expatriés occidentaux : pourquoi, en effet, quitter un monde d'abondance et de possibilités, pour venir vivre en Inde? Malgré l'ambiguïté de leur statut en Inde, malgré l'incompréhension rencontrée face à leur projet d'expatriation, l'Inde est néanmoins leur lieu de prédilection pour mettre en œuvre leur projet d'expatriation.

Afin d'étudier ce phénomène de l'expatriation des Occidentaux en Inde, j'ai choisi de faire une recherche ethnographique en trois lieux. Le choix des terrains de recherche a été fait en raison de l'attrait qu'ils représentent pour les Occidentaux, et en raison de leur potentiel pour une étude comparative. J'ai ainsi choisi de faire mon premier terrain à Rishikesh, un lieu de pèlerinage qui représente l'archétype par excellence de l'Inde spirituelle. Mon deuxième terrain s'est déroulé à Calcutta, lieu hautement significatif lorsqu'on pense à ce que cette ville représente aux yeux des Occidentaux, soit un condensé de la misère humaine. Finalement, mon troisième choix s'est arrêté sur Goa, en raison de l'attrait des Occidentaux pour cette région de l'Inde reconnue pour son côté moderne et festif. Un quatrième lieu, l'Occident, est omniprésent dans les récits des expatriés; un lieu qui les définit, mais qui motive aussi leur expatriation, et par rapport auquel ils se situent constamment. Suite à un bref tour d'horizon des trois sites de recherche ethnographique, nous ferons donc quelques précisions au sujet de ce quatrième lieu, appréhendé ici de façon indirecte.

1.1 Rishikesh, un bain spirituel

La ville de Rishikesh, située dans l'état de l'Uttarakhand,³ s'étend d'une rive à l'autre du Gange sacré, au pied de l'Himalaya. Elle est visitée chaque année par des millions de pèlerins hindous, qui s'attardent en ces lieux où ont été mis en scène plusieurs épisodes du *Mahabharata*⁴ et où ont vécu plusieurs grands sages. Le nom de la ville, Rishikesh, proviendrait d'ailleurs, selon certaines sources, du mot sanskrit *rishi*, littéralement « voyant », ou celui qui a le pouvoir de voir (Strauss, 2005: 24-25).

En Occident, Rishikesh devient populaire dans les années 1960, lorsque les *Beatles* y rencontrent Maharishi Yogi et joignent le *Transcendental Meditation Movement*. Rishikesh devient vite un site touristique prisé, où les voyageurs peuvent obtenir un forfait comprenant randonnée dans l'Himalaya, rafting sur le Gange et cours de yoga, pour un prix relativement abordable. Selon Sarah Strauss, ce sont cependant les activités de l'ashram⁵ Sivananda qui contribuent le plus à la popularité de la ville, le gouvernement indien ayant même proclamé la ville « LA place où aller pour la pratique du yoga » (Strauss, 2000, 2005).⁶

L'ashram Sivananda, le siège social de la *Divine Life Society*, est effectivement connu internationalement, et les disciples viennent de partout dans le monde pour le visiter, pour des périodes plus ou moins longues. Cet achalandage contribue aussi à la prolifération de centres de yoga et de ressourcement de toutes sortes, chacun mettant en valeur un aspect ou un autre de la discipline yogique pour attirer les voyageurs. D'un ashram ou d'un centre à l'autre, les règles de vie sont plus ou moins strictes, plus ou moins respectées. On y est parfois logé et nourri, parfois non, mais on y offre en général des cours de yoga et de méditation, parfois de philosophie, qui attirent chaque année des milliers d'Occidentaux désirant en connaître plus sur la spiritualité indienne.

Lors de mon séjour à Rishikesh, j'ai pu remarquer que quelques rares personnes semblaient, comme moi, fréquenter plusieurs ashrams (peut-être étaient-ils dans un processus de recherche de leur gourou personnel), mais la plupart des Occidentaux rencontrés semblaient cependant ne fréquenter qu'un seul ashram. J'ai rapidement pu identifier deux ashrams fréquentés massivement par des Occidentaux venant

régulièrement à Rishikesh, et où les *satsangs*⁷ sont la plupart du temps donnés en langue anglaise: 1) l'ashram de Sivananda; et 2) l'ashram Sacha Dham (voir la carte 2, annexe I).

L'ashram Sivananda est, tel que mentionné plus haut, connu internationalement grâce au rayonnement de la *Divine Life Society*, et plusieurs Occidentaux profitent donc de ce réseau transnational pour saisir l'opportunité de venir visiter l'endroit où a vécu Swami Sivananda dans les dernières années de sa vie. Le complexe de la *Divine Life Society* compte plusieurs bâtiments surplombant le Gange, dont le *Samadhi Mandir*, où ont lieu la plupart des activités spirituelles. Lors de mon séjour en 2006, Swami Chidananda, alors le président de la *Divine Life Society*, était affaibli, et ne donnait plus de *satsang*.⁸ Plusieurs swamis,⁹ de différentes régions de l'Inde, offraient cependant quotidiennement des enseignements spirituels. Lors de mon passage, les *satsangs* d'un swami montréalais d'origine haïtienne (donnés en français et en anglais), Swami Muktananda, étaient particulièrement courus par les Occidentaux.

L'ashram Sacha Dham, situé en amont, a à sa tête deux gourous : le gourou indien Shri Hans Maharajji, qui a des disciples indiens, et la gourou d'origine américaine Shanti Mayi, qui a des disciples occidentaux.¹⁰ En contraste avec les comportements plus sobres des disciples de Sivananda, les chants entonnés en sanskrit à l'ashram Sacha Dham étaient très intenses, plusieurs Occidentaux joignant à la parole diverses *mudras*,¹¹ certains se levant aussi pour danser sur place. La puissance du chœur donnait un sentiment d'unité qu'on retrouve moins à Sivananda.¹²

Ces ashrams fréquentés lors de la recherche se trouvent dans une zone frontière touristique, qui est massivement visitée par des Occidentaux de passage et touristes spirituels. J'ai cependant pu noter que l'assiduité des expatriés à fréquenter ces lieux les amène à se les réapproprier : plutôt qu'être des participants passifs aux nombreux rituels, ils s'investissent dans leur préparation, sont impliqués dans l'achat des offrandes ou dans la préparation des repas, ont parfois des contacts privilégiés avec les swamis, etc. La plupart des informateurs circulaient néanmoins dans un périmètre relativement restreint autour de l'ashram, et étaient très peu en contact avec les Indiens locaux extérieurs à la communauté spirituelle, si ce n'est sur une base commerciale.

En plus des rencontres avec les expatriés, ma présence assidue dans différents ashrams m'a permis de me familiariser avec le mode de vie, les connaissances spirituelles et les préoccupations quotidiennes de mes informateurs. La fréquentation quotidienne des *satsangs* donnés en anglais et en français m'a permis d'identifier les thèmes majeurs de ces enseignements spirituels, de même que les questions les plus courantes adressées aux différents swamis par les Occidentaux.

Si je n'ai pas assisté aux *satsangs* donnés en hindi (aux pèlerins indiens), tout laisse néanmoins présager que la nature des *satsangs* diffère selon l'audience. Lors de plusieurs *satsangs* auxquels j'ai assisté, donnés à un ashram ou un autre, on mettait en effet l'accent sur des problèmes propres aux Occidentaux, telle la difficulté à maintenir une vie spirituelle une fois de retour en Occident. On donnait des conseils aux voyageurs spirituels, afin qu'ils puissent réintégrer après coup leur vie occidentale sans se laisser distraire et s'éloigner de leur centre spirituel. On leur suggérait entre autres de méditer pour retrouver leur silence intérieur, ou encore de se promener dans la nature pour retrouver leur calme et leur paix d'esprit.¹³

Si les swamis s'adressaient directement à la réalité vécue par les Occidentaux de passage, d'autres thèmes revenaient régulièrement lors des *satsangs*. Parmi ceux-ci, on retrouve les thèmes récurrents de la nécessité de l'acceptation (« What is, is »), du détachement (« Allow the emotions to be, but don't identify with them »), du laisser-aller (« Switch from "I have a problem" to "Everything is OK" »), de l'appréhension de la réalité sans intellectualisation (« Leave your books, feel with your heart »), de la suppression de l'ego (« We are All in One »), et de la prise de conscience de la transcendance divine (« It is not you making choices, it is God »).

Du côté des disciples, lorsqu'ils avaient la chance de poser des questions lors des *satsangs*, ils questionnaient parfois la signification d'un terme sanskrit ou posaient des questions plus philosophiques, mais le plus souvent, ils s'interrogeaient sur des façons de déjouer leurs perceptions, sur des techniques de méditation, sur la façon d'exprimer leur gratitude (envers Dieu ou un maître spirituel), sur l'interprétation de leur rêve ou d'un événement particulier de leur vie, sur les décisions à prendre, etc. En fait, ces thèmes de discussion imprégnaient non seulement les *satsangs*, mais les sujets de conversation réguliers de mes informateurs, comme j'ai pu le constater en partageant quotidiennement

leurs repas ou en passant du temps avec eux aux abords du Gange. Leurs sujets de conversation quotidiens tournaient en effet le plus souvent, même en dehors de l'ashram, autour de la spiritualité : ils discutaient la qualité des gourous, le sens des termes religieux sanskrit, parlaient du *satsang* de la veille ou des pratiques rituelles, etc. Un informateur qui discutait avec une autre expatriée de la qualité de l'enseignement d'un gourou américain m'a d'ailleurs prise à parti en me disant, en riant : « It's the only thing we talk about! » En effet, le fait que la spiritualité était au cœur de leur vie était palpable.

En pénétrant avec eux cet univers spirituel, il m'était dès lors possible de mieux comprendre leurs réflexions et discussions quotidiennes, voire d'interpréter leur réponse à mes demandes d'entrevue avec eux. En comprenant qu'ils tentaient de se détacher de leur ego, je pouvais comprendre leur réticence première à parler d'eux si longuement dans un entretien biographique. Cependant, leur désir de ne pas juger ma demande avec de fausses perceptions, ou encore leur désir de laisser les décisions « entre les mains de Dieu », en poussait plusieurs à me formuler une réponse du type « If it has to happen, it will' ». S'il n'était pas facile de fixer des rendez-vous dans ces conditions, le fait que je fréquentais les mêmes lieux qu'eux et que nos chemins se croisaient régulièrement était parfois interprété de leur part comme un signe les encourageant à accepter mon offre d'entretien.

Certains informateurs me percevaient aussi comme un signe de leur besoin réflexif, comme l'exprimait éloquentement une informatrice : « I was in the process of thinking about it [my life], and then you come ». Pour d'autres, notre rencontre était plutôt interprétée comme un signe déterminant pour moi plutôt que pour eux : « Being here is about your karma. You think you are here for studies, forget it! It's your karma! » Ma thèse était en effet souvent perçue comme une « excuse » (« Ne t'inquiète pas, on vit tous sur des excuses », me disait un informateur); une excuse non consciente pour réaliser mon karma, mais de laquelle je devais tirer partie :

« Ton doctorat est une excuse pour venir ici. Ici c'est l'endroit pour faire de la pratique, c'est plus important que la thèse. C'est comme aller à la mer et tu ne te baignes pas. Tu as gagné un billet de loterie pour rencontrer des gens qui ont de la sagesse. [...] Il y a très peu de gens qui ont un bon karma, un capital de départ. [...] C'est une bénédiction : un des représentants du divin te donne un coup de pouce. Il faut être attentif, avancer, écouter, accumuler des connaissances, synthétiser, méditer, mettre en pratique... Au minimum aller voir mon Swami. » (R12)

Peu importait si je me rendais compte ou non de la chance que j'avais, pour mon karma, d'être en présence de ce lieu sacré et de ces enseignements spirituels de la bouche même de grands maîtres, cela signifiait à leurs yeux que « Cela » était en moi,¹⁴ que j'avais un bon karma, et que j'étais, dans une certaine mesure, responsable de sa progression. La notion de destin indépendant de ma volonté propre était néanmoins aussi présente; une notion qui, nous le verrons, teintait aussi les récits biographiques de mes informateurs.

1.2 Calcutta sans Mère Teresa?

Calcutta (Kolkata) est une capitale culturelle et intellectuelle. Quartier général de la mission *Ramakrishna*, de même que la ville d'appartenance de Rabindranath Tagore, de Satyajit Ray et de nombreux héros indépendantistes, Calcutta revêt pourtant, surtout aux yeux des voyageurs, l'image par excellence de la souffrance humaine. Portée entre autres par l'aura de la mission de Mère Teresa et l'image des lépreux popularisée par le roman *La cité de la joie* de Dominique Lapierre, cette facette de l'Inde comme terre des déshérités de la planète attire de nombreux voyageurs humanitaires désirant s'engager d'une façon ou d'une autre lors de leur séjour en Inde.

La toile regorge d'ailleurs de groupes de discussions entre volontaires ayant vécu une expérience de bénévolat à Calcutta, la majorité d'entre eux ayant travaillé à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* (fondé en 1950 par Mère Teresa). Lors des périodes estivales, l'institution peut accueillir jusqu'à huit cents bénévoles (Zunigo, 2000 : 22). Selon le sociologue Xavier Zunigo, cette très forte proportion de touristes bénévoles se tournant vers l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* s'explique en partie par le fait que plusieurs organisations humanitaires demandent à leurs bénévoles des compétences particulières, en soins de santé, administration, ou autre. Or, ces « droits d'entrée » ne sont pas exigés à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*. En effet, toujours selon Zunigo, on y distinguerait trois types de bénévoles : la population volontaire religieuse, les touristes qui veulent visiter un lieu mondialement connu, et finalement, « le public potentiel des O.N.G. dont les aspirations au travail humanitaire ne peuvent être satisfaites en raison du niveau de professionnalité exigé par les O.N.G. » (Zunigo, 2000 : 167). De plus, les bénévoles préféreraient faire du travail direct avec les patients, ce que ne permettent pas plusieurs O.N.G. (Zunigo, 2000 : 160).

En raison de sa popularité, l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* fut mon premier point d'entrée lors de mon terrain à Calcutta. Logeant, comme la plupart des touristes bénévoles, dans les environs de *Sudder Street* - la rue la plus recommandée dans les guides de voyages pour les hôtels bon marché - je les voyais partir tous les matins à cinq heures trente pour se rendre à la Maison-Mère (*Mother House*), située à quelques minutes de marche de *Sudder Street* (voir la carte 3, annexe I). Là, ils assistaient à la messe matinale, puis prenaient leur petit déjeuner « de moine »¹⁵ (un thé, un bout de pain et une

banane) avant de se rendre à leur centre de bénévolat respectif. Je les voyais réapparaître dans les environs de *Sudder Street* en après-midi.

Si j'en crois mes discussions avec les quelques bénévoles rencontrés dans les environs de *Sudder Street*, seulement une faible proportion des bénévoles chez Mère Teresa sont des bénévoles à long terme, la plupart faisant plutôt l'expérience de volontariat pour quelques semaines, avant de poursuivre leur chemin sur les routes de l'Inde. Je décidai donc de me rendre à la Maison-Mère afin qu'on m'oriente vers ces quelques bénévoles qui oeuvraient depuis déjà plusieurs années à Calcutta. Ce ne fut cependant pas si simple. L'institution accueille souvent des chercheurs et des journalistes, et chaque demande doit être approuvée par la sœur supérieure générale. Je devais fournir une demande écrite officielle pour avoir accès aux bénévoles. Entre-temps, avant de parvenir à franchir les échelons de l'institution pour acheminer ma demande, j'appris d'une des sœurs responsables des bénévoles que les volontaires à long terme ne venaient pas souvent à la Maison-Mère : «They are often living in private houses. You won't find a place where they gather ». J'avais d'autant plus besoin qu'on m'oriente vers eux.

Une fois la permission officielle accordée, nul ne put m'aider à les rejoindre. La sœur responsable des bénévoles vint un jour me dire que tous les bénévoles avaient refusé de me rencontrer. À ma demande de pouvoir leur expliquer moi-même mon projet de recherche, elle me répondit que la demande devait obligatoirement passer par elle, que les bénévoles étaient déjà trop sollicités, et qu'ils étaient fatigués. Elle me suggéra alors de m'impliquer moi-même bénévolement, afin de mieux les comprendre, et de me faire des amis sur *Sudder Street*...

Sudder Street s'avérait en effet un excellent lieu de rencontre. Plusieurs expatriés humanitaires préparaient leur premier voyage en Inde en ayant en tête le travail de Mère Teresa de Calcutta, et le désir de visiter la Maison-Mère et de travailler bénévolement à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*, de même que le fait que ces lieux mondialement connus se trouvent dans les environs de *Sudder Street*, en poussait plusieurs à établir résidence dans ce quartier. Sur les quatorze informateurs rencontrés à Calcutta, huit habitaient dans les environs de *Sudder Street*, au milieu des touristes et bénévoles de passage. C'était là leur premier point de chute, en raison des infrastructures déjà en place

pour les travailleurs humanitaires étrangers, et plusieurs n'ont pas quitté le quartier une fois prise leur décision de s'expatrier pour de bon.

Les babillards des hôtels regorgeaient aussi d'annonces de toutes sortes pour les bénévoles, ce qui changeait des babillards de Rishikesh annonçant un *satsang* ou un autre, un cours de yoga ou une classe de méditation. À Calcutta, on y trouvait plutôt des occasions de bénévolats dans divers organismes (autre que l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*), des annonces de collectes de biens, de la publicité pour des événements de levée de fonds, etc. Ces informations, en plus des diverses rencontres dans les hôtels et les restaurants du quartier *Sudder Street*, me mirent assez rapidement sur la piste des bénévoles à long terme qui travaillaient pour des O.N.G., ou encore qui avaient créé leur propre organisme de développement. Au fil des jours, j'ai réussi à obtenir des entrevues avec quelques-uns d'entre eux, et dans la plupart des cas, à les accompagner à leurs lieux de travail. Je partageais aussi quotidiennement les repas avec eux et les touristes bénévoles sur *Sudder Street*.

Si la difficulté initiale à rencontrer les expatriés humanitaires travaillant à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* depuis de nombreuses années fut frustrante, mes rencontres avec des expatriés travaillant pour d'autres organismes s'avérèrent révélatrices d'une tendance plutôt courante : si le travail de Mère Teresa attirait souvent en premier lieu les travailleurs bénévoles à Calcutta, à long terme, cependant, plusieurs choisissaient de s'investir ailleurs qu'à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*. Ce constat m'invitait donc à réfléchir au rôle que « la rumeur de Calcutta » jouait dans le projet des *expatriés* humanitaires et aux raisons qui les poussaient à modifier leur projet en cours de route.

Déjà, dans son ouvrage portant sur la rumeur de Calcutta, John Hutnyk tentait de comprendre la reproduction discursive de cette image de l'Inde pauvre¹⁶ et la pauvreté des représentations chez les visiteurs occidentaux à Calcutta. Le jeu de mots est bien choisi : représentations omniprésentes de la pauvreté, mais aussi pauvreté des représentations. Calcutta est en effet dépeinte principalement comme une ville pauvre, en déclin, surpeuplée, intense. Et c'est ce qui attire les voyageurs en premier lieu : être témoin de cette pauvreté extrême, voire l'immortaliser sur pellicule. Or, selon Hutnyk, cette rumeur de la pauvreté oriente et produit l'expérience du voyageur, qui discute principalement avec ses collègues volontaires de thèmes tels que la pauvreté, la charité, le don et le contre-

don, l'éthique comportementale à l'égard des locaux et des mendiants, etc. (Hutnyk, 1996 : 42).

Charles O'Hara,¹⁷ pour sa part, plutôt que de voir la rumeur comme quelque chose d'hégémonique (Hutnyk, 1996 : 44), la conceptualise comme un espace de création et de transformation pour le voyageur : les perceptions sont constamment ouvertes à la contestation, aux changements, à la négociation entre des représentations dominantes et des expériences particulières. Ainsi, autant les mythes d'un lieu peuvent être renforcés par l'expérience, autant ils peuvent être objets de questionnements et de réflexivité chez le voyageur, ce dernier s'investissant dès lors dans la création de nouvelles rumeurs (O'Hara : 2001).¹⁸

Dans le cas des expatriés humanitaires rencontrés à Calcutta, mais travaillant pour la plupart ailleurs qu'à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*, nous verrons que si la rumeur de la pauvreté oriente leur expérience, les expatriés développent néanmoins avec le temps une certaine réflexivité critique par rapport à cette image de l'Inde pauvre et misérable alimentée par l'aura de Mère Teresa.

1.3 La frange médiane de Goa

Goa est un état de la côte ouest indienne, bordant la mer d'Arabie, qui a accueilli les communautés hippies dans les années soixante et soixante-dix. Colonie portugaise jusqu'en 1961, Goa est aujourd'hui l'un des états les plus visités par les touristes en Inde.¹⁹ Parce qu'outre l'Inde spirituelle ou misérable, le sous-continent attire aussi pour ses plaisirs consommables à petit coût, pour ses festivals, ses plages idylliques et ses marchés colorés. Suivant la vague hippie, de nombreux Occidentaux prennent aussi d'assaut les plages de Goa pour expérimenter les *full moon raves-parties* et les « quiet place to do nothing » (Singh *et al.*, 2005 : 766).

Arrivée à l'aéroport de Dabolim, à Goa, fraîchement débarquée de Calcutta, revêtant le *salwar kameez*²⁰ couramment porté par les expatriées rencontrées lors de mes deux premiers terrains, un Américain s'adressa immédiatement à moi : « You're going to stick out! » Professeur de yoga à New York venu en vacances pour explorer les possibilités de s'expatrier à Goa, afin de continuer sa pratique dans un environnement plus serein, mon interlocuteur crut bon me mettre en garde : personne ne porte ces vêtements ici... En partageant le taxi jusqu'à Baga avec mon compagnon de fortune, qui m'entretenait du rejet du style de vie occidental par les expatriés vivant à Goa, je pus constater que les jeans, camisoles, robes soleil et autres tenues légères semblaient en effet ici plus communes que le vêtement traditionnel indien... Autre constatation, la présence occidentale était beaucoup plus diversifiée qu'ailleurs en Inde, plusieurs familles avec jeunes enfants et plusieurs couples plus âgés déambulant allègrement dans les rues du petit village côtier.

Si Baga, en particulier, accueillait beaucoup de touristes, le lieu était tout de même central pour explorer plusieurs endroits où j'étais susceptible de rencontrer des expatriés : Anjuna et son marché aux puces, Mapusa et son immense marché, Vagator et sa vie nocturne animée,²¹ Chapora et sa forêt mythique pour les nostalgiques de l'époque hippie (voir la carte 4, annexe I). De plus, il y avait dans les environs de Baga deux marchés de nuit, où plusieurs Occidentaux exposaient et vendaient leurs produits artisanaux. Des lieux que j'eus vite fait de découvrir et qui étaient d'excellents points de départ pour rencontrer de nombreux expatriés occidentaux établis à Goa.

Le fait que la population d'expatriés et de touristes résidentiels (passant plusieurs mois par année en Inde) était nombreuse à Goa rendait par ailleurs leur cas moins exceptionnel. Contrairement aux informateurs de Rishikesh ou Calcutta, qui saisissaient l'opportunité de me rencontrer comme une façon de faire le point sur leur parcours et d'avoir enfin un interlocuteur pour parler de leur statut particulier d'expatrié spirituel ou humanitaire, les expatriés rencontrés à Goa voyaient notre rencontre comme quelque chose de beaucoup plus banal : « les gens ont toujours eu envie de voir ailleurs, depuis toujours, il n'y a rien de spécial », me disait cette informatrice. Certains refusaient de me rencontrer, alléguant le plus souvent le manque de temps, ou l'irrégularité de leur statut en Inde. La plupart, néanmoins, acceptaient gentiment de me parler de leur parcours.

Les marchés étaient particulièrement intéressants pour rencontrer des expatriés dans leur lieu de travail et leur lieu de socialisation privilégié. Selon plusieurs sources,²² les marchés de Goa, qui attirent de nombreux touristes et voyageurs, furent lancés par les hippies, qui y vendaient leurs vieux objets afin de se faire un peu d'argent pour pouvoir soit rentrer au pays d'origine ou soit séjourner plus longtemps en Inde. Depuis, l'événement qu'est le marché a pris beaucoup d'ampleur.²³ Plusieurs résidents saisonniers y vendent leurs produits artisanaux lors de la haute saison touristique, et font la tournée des marchés européens durant la saison estivale. Plusieurs Indiens, locaux ou non, y louent également un kiosque, afin de profiter eux aussi de la manne touristique.²⁴

Les kiosques de produits artisanaux tenus par des Occidentaux (saisonniers ou expatriés) sont généralement regroupés entre eux, avec en périphérie les kiosques tenus par les Indiens, où l'on retrouve principalement des souvenirs achetés chez des grossistes, et quelques rares produits originaux. Le marché est aussi une scène culturelle, où se produisent surtout des artistes internationaux, habitués de Goa : tantôt des groupes britanniques donnant un twist rock aux chants dévotionnels hindous, tantôt des groupes australiens ou américains aux noms évocateurs, tels *Kundalini Airport* ou *Bindoo Babas*... Le marché est aussi un lieu où déguster des plats d'origines diverses. La clientèle est principalement composée de touristes internationaux, et de quelques touristes domestiques (des Indiens de classe aisée).²⁵

En plus de ces marchés, je fréquentais aussi assidûment quelques cafés et restaurants où des réguliers, résidents saisonniers ou expatriés, flânaient quotidiennement. Les gens

rencontrés, artistes, propriétaires de restaurants ou clients, eurent vite fait de me présenter des expatriés de leur cercle de connaissance, des gens qui ne fréquentaient pas ces endroits branchés, et qui souvent habitaient plus loin dans les terres, voulant s'éloigner de l'effervescence touristique et des plages bondées de Baga et des environs. De Baga, je me déplaçais donc, au gré des contacts, pour rencontrer mes informateurs là où ils se trouvaient.

Au dire de la propriétaire d'un des restaurants que je fréquentais assidûment, j'avais ainsi réussi à me réseauter avec la frange médiane de la communauté d'expatriés (*the middle lane*). Je n'étais en effet pas à la recherche du *Last Hippie Standing*,²⁶ mais désirais être en contact avec des gens aux profils diversifiés, afin d'avoir un portrait du phénomène, et qui visiblement dépassait le mouvement hippie.

Néanmoins, la plupart des expatriés rencontrés avaient la nostalgie de cette autre époque, et ce, même s'ils ne l'avaient pas connue.²⁷ « Avant, il n'y avait personne sur la plage, c'était tranquille », me disait cette expatriée. « Now, with all the charters, people are walking around in bikinis! », déplorait cette autre résidente. « It was an open space, with no buildings. In the market there was only the beach line. Now all the field is full of shops, it is only commercial », racontait cette autre. « Ce qui se passe ici ne devrait pas se rendre à l'extérieur, sinon tout le monde va venir », me confiait un autre expatrié. « C'est comme DiCaprio et *The Beach* », renchérissait l'autre.²⁸ Plusieurs déploraient donc la commercialisation de la culture hippie,²⁹ décriaient l'arrivée massive des touristes à Goa, la multiplication des vols nolisés et le manque de classe des touristes.

Malgré leur besoin de se distinguer de la masse touristique et leur nostalgie de la belle époque hippie, mes informateurs se défendaient néanmoins d'appartenir à la catégorie des *freaks*,³⁰ ou des *smugglers* (passeurs) : « Ok I smoke a joint some time, but that's it. I am against drugs and all addictive behaviors », me disait cette expatriée. Malgré le besoin de se distinguer des Occidentaux qui ont mauvaise presse dans la région, plusieurs critiquaient néanmoins ouvertement les décisions des autorités locales de renforcer la législation afin de limiter les activités illégales à Goa, lesquelles ont pour conséquence de chasser (entre autres) les vieux hippies :

« Times changed with the first charter tourist who came in kind of the 80s, I think. And they changed the character [of the place] drastically. And then the politicians all wanted to create a different

atmosphere here, they wanted to get rid of the hippies, they started to push them out or hand them down. And somehow they succeeded, because many have left since then. But some are still there, but the atmosphere, I mean, the whole place is changed now. The first ones who were there, they are a minority now. [There are] not many left of the old ones. » (G12)

Depuis le début des années 2000, des lois ont en effet été adoptées par le gouvernement d'état pour réglementer l'utilisation de hauts parleurs passés 23h le soir.³¹ Cette nouvelle réglementation affecte grandement la scène nocturne de Goa, au grand dam de certains, qui choisissent de s'établir ailleurs, les interdictions de partys et les contrôles policiers devenant trop fréquents.³² On peut donc questionner les motivations profondes des expatriés à demeurer à Goa malgré ces changements qui affectent la scène contre-culturelle.

Par ailleurs, si certains des informateurs rencontrés fréquentaient cette scène underground, changeante, mais toujours présente à Goa,³³ ce n'était cependant pas le cas de tous. En partie parce que cette scène a changé et que les nostalgiques de la belle époque la délaissent, en partie aussi parce que les anciens hippies se sont assagis, comme l'explique cette informatrice :

« If I don't follow my work I don't do business. It's not so easy here. It's not only fun and running around. We find a lot of freaks, they just came here to party, but there are not so many parties anymore. » (G16)

Les expatriés que j'ai rencontrés à Goa sont en effet pour la plupart insérés professionnellement dans la région.³⁴ Tantôt propriétaires des *German Bakery*, *French Café* ou autres restaurants offrant des goûts de l'Occident, tantôt thérapeutes, designers, joailliers ou artistes, ils doivent leurs revenus professionnels au capital financier des touristes en vacances à Goa.³⁵ De plus, contrairement aux expatriés rencontrés à Rishikesh et à Calcutta, qui, à quelques exceptions près, n'étaient ni en couple ni parents, six expatriés sur les quinze rencontrés vivaient à Goa avec leurs conjoints et enfants.³⁶ Tout comme les exigences de leur vie professionnelle, ce mode de vie familial tendait à les éloigner de la scène nocturne.

En outre, d'autres Occidentaux n'étant pas issus de la contre-culture s'établissent aussi dorénavant à Goa, suivant plutôt le mouvement touristique.³⁷ Si les informateurs

rencontrés à Goa ne se disent donc ni touristes ni *freaks*, nous verrons que de nombreuses ramifications lient les expatriés vivant à Goa à l'industrie touristique et à la culture néo-hippie, l'amélioration du style de vie étant au coeur du projet d'expatriation des informateurs rencontrés à Goa.

1.4 L'Occident en arrière-plan : déterritorialisation, nomadologie et travail de la culture

L'Occident constitue le quatrième lieu de la recherche; un lieu où n'a pas été menée d'étude ethnographique en tant que tel, mais qu'il est primordial de prendre en compte pour comprendre l'expérience d'expatriation des Occidentaux en Inde. Les récits des informateurs rencontrés sur les trois sites de recherche regorgent en effet de références à la culture occidentale, ces discours au sujet de la vie *in the West* étant le plus souvent très critiques de la modernité, s'inscrivant dans la continuité historique de ce que le philosophe Charles Taylor décrit comme l'expressivisme romantique.³⁸ C'est cette position romantique, mettant l'accent sur une société moderne instrumentale et en perte de profondeur, à l'image de la « cage de fer » ou du « désenchantement du monde » de Max Weber,³⁹ qu'adoptent la plupart de mes informateurs. Si l'on ne peut évidemment pas définir la culture occidentale moderne de façon homogène et monolithique, cette terminologie se retrouve néanmoins tout au long du texte, pour faire écho aux discours des informateurs et à leur expérience de la modernité.

D'emblée, il nous faut donc préciser que la notion de « culture » utilisée dans ce texte doit être associée à trois différents niveaux de lecture : 1) une catégorie d'analyse anthropologique, qui sert à distinguer les trois *sous-cultures* distinctes dans lesquelles sont insérés mes informateurs en Inde, et qui sont décrites en détail dans les différents chapitres ethnographiques; 2) une position théorique, qui met de l'avant le *travail de la culture*, c'est-à-dire les appropriations idiosyncrasiques des symboles culturels disponibles, une position qui est décrite en détail plus bas; et 3) une position émique, faisant écho aux discours des informateurs. En effet, il importe d'insister, à l'instar de Kirsten Hastrup et Karen Fog Olwig (1997), sur le fait que si la notion de culture ne doit pas être localisée, elle doit néanmoins être comprise à la lumière de ses représentations et interprétations par les acteurs.⁴⁰ Or, mes informateurs mettent souvent de l'avant dans leurs récits d'une part le binarisme culturel Inde / Occident, ces deux cultures étant souvent définies par opposition l'une à l'autre, et d'autre part, leur propre nomadisme culturel et identitaire, qui leur permet de faire émerger leur nouvelle identité culturelle grâce à l'invention de sens, à l'intégration de plusieurs univers référentiels et à un jeu d'appartenances et de retraits, selon le contexte.

Malgré la présence / absence de ce quatrième lieu qu'est l'Occident dans la vie des expatriés, il m'est arrivé à plusieurs reprises au cours de mon processus de recherche, lorsque j'informais des interlocuteurs autres que mes informateurs du sujet de ma thèse, d'avoir droit à un discours pathologisant au sujet de leur projet d'expatriation et de leur choix de vie. Un discours pathologisant qui fait écho à celui dont fait état l'anthropologue Liisa Malkki au sujet de la déterritorialisation.

Dans son article sur la territorialité (1992), Malkki note que lorsqu'il s'agit d'expérience de migration, il n'est pas rare de voir apparaître la métaphore des racines ou du déracinement pour nommer l'attachement aux lieux. Malkki critique cette métaphore botanique qui met l'accent sur la normalité, ou la nécessité morale et spirituelle, d'être territorialisé, ou attaché à *un* lieu. Ces métaphores sont le plus souvent accompagnées des thèmes de l'effondrement moral, dans une perspective qui tend à médicaliser et à psychologiser le phénomène du déplacement (Malkki, 1992 : 31-33).⁴¹ Or, cette façon de concevoir les déplacements est, selon Malkki, profondément sédentaro-centriste. Malkki s'inspire ainsi de Gilles Deleuze et Félix Guattari (1987) pour montrer l'urgence de développer une nomadologie, une histoire développée d'un point de vue nomade.⁴²

Anthony D'Andrea, dans son ouvrage sur les nomades globaux (2007), amène lui aussi un point de vue intéressant afin de saisir les formes contemporaines de nomadisme, ou le néo-nomadisme.⁴³ Selon lui, la logique sédentariste amène à penser l'identité en des termes rigides :

« The privilege of fixity over mobility – of roots over routes – hinges on the issue of conventional modes of subjectivity: a dialectic of identification / alterity sustains a model of identity that constrains the self within rigid and exclusionary boundaries. » (D'Andrea, 2007 : 25)

Au contraire, une nomadologie devrait nous amener à concevoir l'identité de façon mobile, toujours relationnelle et en construction (D'Andrea, 2007 : 25; Malkki 1992 : 37). Cependant, si cette identité nomade fait parfaitement écho à la construction identitaire des expatriés (et ce, malgré la présence d'un binarisme culturel dans leurs discours), ces derniers se distinguent des nomades globaux D'Andrea sur un point crucial.

Certes, mes informateurs utilisent eux aussi leur mobilité pour quitter et échapper à un modèle dominant,⁴⁴ cependant, ils quittent un modèle « occidental », et non pas un

modèle sédentaire. Au contraire des néo-nomades D'Andrea, qui ne voient aucun intérêt à s'attacher à un lieu en particulier (D'Andrea, 2007 : 26), mes informateurs sont attachés à un lieu et à une sous-culture spécifique en Inde, ont des pratiques transnationales ponctuelles entre des lieux précis pour lesquels ils ont un certain sentiment d'appartenance, et ont une notion de chez-soi le plus souvent associée à l'Inde. Si leur identité peut être qualifiée de nomade, ils ne sont cependant pas déterritorialisés.

Plutôt que de parler de déterritorialisation ou de nomadologie, nous avons donc emprunté à Gananath Obeyesekere le concept du travail de la culture pour faire sens de l'expérience des expatriés occidentaux rencontrés en Inde et de leur identité nomade. Pour Obeyesekere, le travail de la culture est défini comme le processus par lequel des formes symboliques qui existent au niveau culturel sont créées et recrées dans l'esprit des gens. Le processus de création continue qu'est le travail de la culture implique donc de tenir compte des relations entre la culture et l'expérience, entre les formes symboliques partagées et leur appropriation idiosyncrasique. Les symboles servent donc autant à communiquer avec les autres que de base à la réflexivité, la réflexivité étant elle-même un idiome culturel (Obeyesekere, 1990 : xix-xx, 21-24; voir aussi Corin, 2007).

Dans ce texte, lorsque nous parlons des transformations identitaires et culturelles des expatriés occidentaux en Inde, nous faisons ainsi référence à une identité qui émerge de l'expérience d'expatriation, qui se construit grâce à la polysémie des symboles culturels disponibles et à la possibilité (à l'intérieur d'un certain cadre limitatif) pour les expatriés d'en rejeter certains et de s'en (ré)approprier d'autres. Nous voulons ainsi éviter d'avoir à définir les cultures « indiennes » ou « occidentales » de façon trop hermétique ou fixe.⁴⁵ Au contraire, grâce à des notions telles que l'appropriation symbolique ou le travail de la culture, nous pouvons bien mettre en évidence la fluidité des référents et la nature réflexive des transformations culturelles et identitaires (par ailleurs souvent dues, nous le verrons, à une prise de conscience aiguë de soi induite par l'expérience d'altérité).

Notes Chapitre un

¹ En référence à Malamoud (1989). Voir note 5 de l'introduction.

² Census of India. Consulté sur internet (www.censusindia.gov.in), le 9 janvier 2008.

³ L'Uttarakhand (Uttaranchal de 2000 à 2006) devient le 27^e état indien le 9 novembre 2000. Il est créé à partir de certains districts de l'Uttar Pradesh.

⁴ Grand poème épique de la mythologie hindoue.

⁵ Lieu où se rassemble une communauté spirituelle.

⁶ Le gouvernement indien participe en effet à la création de Rishikesh comme lieu de séjour incontournable, autant pour les Indiens que pour les voyageurs internationaux. Voir Strauss 2005. Pour une analyse critique du processus de création d'un site de pèlerinage ou d'un site touristique, voir aussi Leed 1991.

⁷ Rassemblement spirituel, généralement en compagnie d'un maître spirituel qui transmet son savoir. Les *satsangs* sont néanmoins parfois silencieux et peuvent aussi se faire sans la présence physique du maître spirituel.

⁸ Swami Chidananda atteint le *Mahasamadhi* (sortie consciente du corps) le 28 août 2008.

⁹ Les swamis sont des renonçants, ou *sannyasin*, qui guident spirituellement d'autres gens, renonçants ou non. Un swami n'est cependant pas nécessairement un gourou. Le gourou est celui qui a des disciples. Il peut appeler lui-même quelqu'un à devenir son disciple, mais plus généralement, selon les récits entendus à Rishikesh, ce sont les aspirants spirituels qui demandent à ce qu'un swami en particulier devienne leur gourou personnel.

¹⁰ Pour une étude de la différence rituelle entre les *satsangs* indien et occidental à Sacha Dham, voir Quack : « If one compares this perspective on *pujas* to the stance taken by the non-Indians in the Sacha Dham ashram, it is striking that the emphasis shifts from metaphors of hospitality, service and blessings with respect to the relationship with a deity to the experience of a general "spiritual feeling" that is experienced in the same way during *pujas*, *satsang* or meditation. [...] None of the Westerners spoke of a "transaction", but rather of the "self", which becomes "focused", "at peace", or "one with everything else". » (Quack, 2010 : 173)

¹¹ Gestes rituels symboliques effectués avec des positionnements particuliers des mains et des doigts.

¹² Sur le sentiment d'unité (*togetherness*) à l'ashram Sacha Dham, voir aussi Quack, 2010 : 173.

¹³ Lors d'un *satsang* à Sacha Dham, Shanti Mayi s'adressa aussi directement au courage de ses disciples occidentaux : « You are very brave, it is not easy to get here. Lots of Indians think it is easy for Westerners, but they work very hard to take leave, get the money, pack everything and get here. It's your destiny to be here. We don't make announcement [about the ashram], but you are here. »

¹⁴ En référence à l'enseignement du *Vedanta* : *Tat tvam asi* (Tu es Cela). Le *Vedanta* est une philosophie hindoue qui enseigne l'unité du moi individuel (*Atman*) et du moi universel (*Brahman*). Selon cette philosophie, à laquelle adhérerait la majorité des informateurs rencontrés à Rishikesh, l'ego est une illusion, et la source de tous les maux.

¹⁵ L'expression était utilisée par un bénévole belge rencontré à Calcutta.

¹⁶ Une image qu'il nommera plus tard la pauvreté photogénique (Hutnyk, 2004). Hutnyk nous met alors en garde contre le danger d'exotiser et d'infantiliser l'autre et de faire l'économie d'un questionnement sur les conditions d'émergence des inégalités mondiales. Sur la médiatisation et le spectacle de la souffrance, voir aussi Saillant 2007.

¹⁷ Géographe de formation, Charles O'Hara s'intéresse à la géographie politique et culturelle de la vie quotidienne. L'article cité porte plus particulièrement sur l'expérience touristique et les perceptions de la destination chez les touristes, ou sur la réflexivité des touristes au Nunavut.

¹⁸ « The engagement with rumour can then result in possibly changing dominant perceptions if people's insights and experiences are passed on through this network of knowledge formation, thus creating new perceptions, new rumours. » (O'Hara, 2001 : 166)

¹⁹ Goa attire 12 % du total des visiteurs internationaux en Inde, et 75 % des vols nolisés y atterrissent. Le tourisme domestique est aussi un secteur en pleine expansion : des 2,5 millions de visiteurs à Goa en 2006, plus de 2 millions étaient citoyens indiens. Pour plus de détails, voir :

Government of Goa Official Website. *Economic Survey 2007-2008* (Table 10.1, Tourists Arrivals in Goa in 1991-2008). Consulté sur internet (<http://india.gov.in/outerwin.php?id=http://goagovt.nic.in>), le 25 février 2009.

²⁰ Vêtement traditionnel indien porté par les femmes, constitué d'un pantalon et d'une chemise amples, et accompagné d'un *dupatta*, un foulard qui recouvre la poitrine ou la tête.

²¹ Pour une bonne description de la vie nocturne à Goa, voir Saldanha 2002b.

²² Voir entre autres D'Andrea 2007 pour un historique du *Anjuna Hippie Market*.

²³ Les marchés ne sont pas ouverts en permanence, mais plutôt un ou deux jours par semaine. Un des marchés où les touristes affluent, et qui crée l'événement, est le Ingo's Market, situé près de Baga, pris en charge par un expatrié.

²⁴ Au *Anjuna Hippie Market*, 95 % des kiosques sont tenus par des Indiens (D'Andrea, 2007 : 192). Pendant la haute saison touristique, des gens viennent de plusieurs régions de l'Inde pour travailler à Goa, notamment plusieurs Karnataki et Chachemiris.

²⁵ Si ce sont là les principaux clients des expatriés, leurs employés, en revanche, sont principalement des Indiens de plus basses classes sociales, Goanais ou non.

²⁶ Pour un portrait de ces vieux hippies ayant préservé sensiblement le même mode de vie, voir le film *Last Hippie Standing*, Robbin (2002). Le film circule de mains en mains à Goa, mais il est aussi disponible sur la toile. On y présente des hippies arrivés à Goa dans les années soixante, vivant toujours à Goa, et expliquant leur attrait pour les expériences limites et l'ouverture de la conscience que leur procurent la méditation, la drogue et la musique.

²⁷ On note ici la similitude avec la nostalgie imaginée, ou « construite sur des reprises », sans expérience ni mémoire, que décrit Appadurai (Appadurai, 2005 : 67, 129-131).

²⁸ Dans le film *The Beach* de Danny Boyle (2000), de jeunes voyageurs occidentaux en Thaïlande cherchent désespérément à fuir la zone touristique. Ils ne le font pas spécifiquement pour rencontrer l'autre, mais pour atteindre une zone paradisiaque (qui s'avérera être cauchemardesque), à l'image de leurs fantasmes de l'ailleurs.

²⁹ Cette tendance nostalgique des Occidentaux à Goa, et ses paradoxes, est soulignée par D'Andrea : « Their postmodern melancholia stems from an awareness of the contradictions between their countercultural forms of resistance and the capturing modes of mass societies from which they (unsuccessfully) flee. » (D'Andrea, 2004 : 242-243); et par Davis : « In its need to generate images of Goa's spiritual authenticity, the psy-trance scene has partly transformed the object of its desires into a simulacrum. » (Davis, 2004 : 268)

³⁰ D'Andrea définit ainsi les *freaks* : « Freak is a generic term for segments of white Western counterculture of the 1990s onward. It hybridises elements from hippie and punk subcultures, rejecting dominant forms of capitalism, consumerism, conformism and intellectualism. While freaks have inherited an appreciation for rustic lifestyles, exotic travel, psychedelia and communal life from the hippies, they have embraced a hi-tech assemblage (techno music and the Internet) and are relatively skeptical of social transformation. They have also inherited a certain urban pessimism from punk, and a taste for transgressive, militaristic fashion. Each freak stands somewhere between the hippie and the punk poles. » (D'Andrea, 2006 : 74) Selon D'Andrea, ce mouvement est une diaspora civilisationnelle, qui indique une dissatisfaction générale à l'égard des structures occidentales dominantes. Si la communauté *freak* est marginale, estimée selon D'Andrea à quelques milliers de personnes, noyées dans la masse de touristes visitant Goa annuellement, elle joue néanmoins, toujours selon D'Andrea, un rôle crucial dans le développement de l'utopie (D'Andrea, 2004 : 240-241). À noter aussi que si les *freaks* se distinguent des touristes (entre autres à cause de leurs pratiques nomades, voir D'Andrea, 2007 : 177), ils ne sont pas nécessairement des expatriés tels qu'on l'entend ici, la plupart passant moins de six mois par années en Inde (voir le chapitre méthodologique pour les critères de sélection des informateurs lors de cette recherche). Pour le récit autobiographique d'une *freak-smuggler* à Goa, voir aussi Odzer, 1995.

³¹ Dans le film de Robbin, tourné en 2000, le Premier Ministre goanais Francisco C. Sardinha s'explique au sujet de ces nouvelles réglementations : « Hippie have stopped coming : they came with no money. We don't want poor people. We want rich people to come and enjoy here. We want tourists who can enjoy and spend money. We have enough poverty! Whatever was their culture,

they were not spending money. » (Robbin, 2002) Un discours qui fait parfaitement écho au plan de développement touristique de la région, qui met l'accent sur le tourisme de luxe en raison du plus grand pouvoir de dépenser de cette clientèle (voir Routledge 2001). Les lois ont tout de même été assouplies depuis, en réaction aux protestations massives des travailleurs locaux de l'industrie touristique, pour qui le chiffre d'affaires avait baissé considérablement suite aux événements de septembre 2001 à New York. Au sujet de ces nouvelles réglementations, voir aussi D'Andrea, 2004; Saldanha, 2004. Sur le lobby antitourisme à Goa, voir Routledge 2001, Saldanha 2002a et Wilson 1997.

³² Voir entre autres Arun Saldanha : « While this was connected to the events of September 11, 2001, it had far more to do with the erosion of Anjuna's reputation as a party Mecca, through word-of-mouth and email reports about the zero tolerance noise-pollution policy. » (Saldanha, 2004 : 284) Selon Saldanha (qui étudie le cas des adeptes de la *Goa trance* en particulier), ces départs montrent bien que les *ravers* ne sont pas attirés particulièrement par la spiritualité indienne, mais par la drogue et la musique, et que le lieu peut ainsi être recréé ailleurs. Il ajoute néanmoins : « However, it seems that at least for another decade or so no other place on earth will be able to boast as many eager DJs, dealers, and locals, and a legal and economic infrastructure corrupt and dependant enough to supply psy-trance parties for foreigners at the scale and frequency of Anjuna [Goa]. It remains to be seen whether the party bans imposed by the courts and police manage to stop new freaks from coming to reconstitute the scene. » (Saldanha, 2004 : 283)

³³ Si l'idée de contre-culture est toujours palpable, le LSD et la transe ont cédé la place à l'ectasie (MDMA) et à la musique techno digitalisée. Pour plus de détails sur le mouvement hippie et le rejet de la société technocratique, versus la culture rave qui naturalise la technologie, voir D'Andrea 2007; Taylor 2001.

³⁴ Treize avaient mis sur pied leur propre entreprise; un était à l'emploi d'un autre expatrié; un assurait sa subsistance en faisant le commerce de divers objets indiens lorsqu'il rentrait en Europe; un autre était retraité.

³⁵ Des observations qui correspondent à celles de D'Andrea dans sa recherche sur les nomades globaux : « Within contexts of flexible capitalism (as the main economic axis of globalization), expressive expatriates have learned to explore interstitial spaces of leisure, art and wellness; informal economies, alternative business and what is left over from the welfare state. Neo-nomadic strategies include autonomous, seasonal or part-time jobs, more or less autonomous and expressive in nature, and they may also count on parental allowances, inheritance or state-based unemployment support. A combination of all of these sources can be noted most of the times, along with relatively frugal strategies of expense control. In Ibiza, Goa and Pune, typical sites for income-generation are also spaces of socialization, such as hippie (tourist) markets, sunset bars, New Age workshops, spiritual centers, nightclubs and trance parties (raves). » (D'Andrea, 2007 : 222) Pour une analyse des nouveaux rapports de production/consommation qu'impliquent ces nouvelles formes de migration, combinant l'amélioration du style de vie et l'insertion professionnelle (*tourism entrepreneurial migration*), voir aussi l'article de Williams et Hall, 2000.

³⁶ Quatre informateurs étaient aussi en couple, mais sans enfants.

³⁷ À noter la remarque d'Anthony D'Andrea : « How such orientalist events entice tourists to risk actualising their utopian dreams into a new lifestyle is a question that requires further investigation. Nonetheless, it is not uncommon to witness young tourists inquiring about alternative gigs on the island, and later "drop out". » (D'Andrea, 2006 : 68) C'est cette question du passage entre l'utopie et le style de vie alternatif, entre le tourisme et l'expatriation, laissée en suspens par D'Andrea, à laquelle je tente de répondre ici.

³⁸ Charles Taylor, dans son étude *Les Sources du Moi*, identifie les trois sources morales de l'identité moderne : 1) le fondement théiste; 2) le naturalisme de la raison désengagée; et 3) l'expressivisme romantique. Selon lui, si ces trois sources s'influencent mutuellement et coexistent pour imprégner l'ensemble de l'identité moderne, le conflit entre les tenants de l'instrumentalisme désengagé et les tenants du courant romantique-expressiviste est néanmoins un important instaurateur de discursivité sur la modernité. Les critiques principales des tenants de l'expressivisme romantique à l'égard du mode de vie désengagé et instrumental incluent le fait que

celui-ci : vide l'existence de son sens, est utilitariste, détruit les communautés traditionnelles, est coercitif, entraîne la fragmentation, sépare la raison du sentiment, etc. (Taylor, 1998 : 623-625).

³⁹ Weber décrit le « désenchantement du monde » comme un long processus historique de disqualification de la magie, atteignant son stade ultime dans le protestantisme ascétique. La rationalisation éthique de la religion est cependant le résultat d'un processus historique qui n'est pas exclusivement religieux, et qui met en valeur la connaissance rationnellement empirique (Weber et Grossein, 1996 [1922] : spéc. 108-109).

⁴⁰ Dans leur ouvrage *Siting Culture : The Shifting Anthropological Object*, elles expliquent : « We suggest, therefore, that rather than discarding the notion of culture, it should be reinvented, as it were, through an exploration of the "place" of culture in both the experiential and discursive spaces that people inhabit or invent. Thus, instead of taking local cultural entities for granted, we want to explore the siting of culture as a dynamic process of self-understanding among the people we study. » (Hastrup et Olwig, 1997: 3)

⁴¹ Un aspect douloureux que Malkki ne nie pas, mais qu'elle tient à nuancer, en nous mettant en garde contre un point de vue sédentarisé qui induit une pathologisation des déplacements, qui sont dès lors vus comme une menace à la « naturelle » territorialité (Malkki, 1992 : 34). Malkki contraste par ailleurs les métaphores utilisées pour les expatriés à celles les plus souvent entendues pour qualifier l'expérience des réfugiés : les expatriés choisissent leurs racines, s'acclimatent à un nouvel environnement, sur un nouveau sol. Par opposition, les réfugiés ne se « transplantent » pas aussi facilement; leurs racines brisées risquent de dépérir, tout comme leur loyauté à la patrie (Malkki, 1992 : 31-32).

⁴² James Clifford arguera dans le même sens : selon lui, « anthropology privileges dwelling over travel » (Clifford, 1996; voir aussi Clifford 1992, 1997).

⁴³ « Neo-nomadism must be seen as a heuristic construct for describing, measuring and interpreting subcategories of cultural hypermobility: displacement, marginality, deterritorialization and metamorphosis. » (D'Andrea, 2007 : 24)

⁴⁴ « Both nomads and neo-nomads have deployed mobility as a tactic of evasion from dominant sedentary apparatuses. » (D'Andrea, 2007 : 25)

⁴⁵ Voir aussi Amselle, qui insiste sur l'importance de concevoir les cultures comme des signifiants flottants, comme des concepts à géographie variable, plutôt que comme des entités déterritorisées (Amselle, 2001 : 15).

2. Un cadre pour penser l'expérience d'expatriation

*There is an economic and there is a spiritual exile.
There are those who left her to seek the bread
by which men live and there are others,
nay, her most favoured children, who left her
to seek in other lands that food of the spirit
by which a nation of human beings is sustained in life.*

Le journaliste Robert dans la pièce de James Joyce, *Exiles*
(Joyce, 1961 [1914]: 99)

Si chaque site de recherche a été choisi en fonction d'un attrait spécifique pour l'Inde, et si chaque terrain avait ses problématiques propres, un angle théorique pour appréhender les données ethnographiques a été adopté afin de faire sens à la fois des spécificités de chaque expérience d'expatriation, et de leurs similarités. Le chapitre qui suit présente l'approche théorique, l'hypothèse de départ et les concepts analytiques qui seront mis au travail dès la présentation des données ethnographiques.

2.1 Définir l'expatriation

Identifier un corpus de littérature qui nous aiderait à penser le phénomène des expatriés occidentaux en Inde n'est pas chose aisée. Faut-il les considérer comme des voyageurs qui s'attardent longuement et utiliser ainsi les concepts de l'anthropologie du tourisme? Les expatriés prennent pourtant bien soin de se distinguer des touristes et des voyageurs qui ne font que passer...¹ Faut-il alors plutôt tenter de s'appropriier la littérature sur l'immigration pour faire sens de ces expériences? Les thèmes souvent abordés dans cette littérature, soit l'insertion économique et professionnelle, ou encore la réunification familiale, ne sont cependant pas au cœur de l'expérience des expatriés occidentaux en Inde. Pourtant, des thèmes communs recoupent ces diverses expériences de déplacements, que l'on pense entre autres aux décalages entre anticipation et expérience vécue, aux phénomènes d'inclusion et d'exclusion et aux regroupements entre pairs, aux relations affectives à distance, ou encore au renouveau identitaire et aux sentiments de double appartenance ou d'aliénation qui peuvent émerger.

Lorsque l'on examine la littérature anthropologique sur le tourisme et celle sur l'immigration, le contraste est pourtant flagrant. D'une part, profusion d'études sur les racines économiques et politiques du phénomène de la migration, sur l'insertion ou l'intégration des migrants; d'autre part, prolifération d'études sur les motifs des projets de voyage et la transformation personnelle que le voyage induit. On s'en doute, on trouve bien peu de données sur « l'intégration » du voyageur, présupposant qu'il n'est pas là pour rester. La tendance a en effet longtemps été de percevoir la migration comme une aspiration à un meilleur style de vie pour des gens dépourvus économiquement,² alors que le voyage n'était que temporaire, de la routine vers l'exotique. Force est de constater que ces distinctions ne tiennent plus, que les projets migratoires sont souvent le fait de gens bien nantis, qu'ils sont rarement définitifs, et que le voyage peut éventuellement donner lieu à un séjour prolongé, comme en témoigne la littérature émergente sur la migration fondée sur le tourisme (*tourism informed mobility*).³

Nous proposons ici de nous pencher brièvement sur ces deux corpus de littérature, afin de voir quels sont les projets de départ qui y sont les plus souvent répertoriés. Nous ferons ensuite un détour par la littérature récente sur le phénomène d'expatriation, pour finalement circonscrire la meilleure façon d'aborder le phénomène afin de comprendre l'expérience spécifique des expatriés occidentaux en Inde.

◆ *Les motivations de départ des touristes et voyageurs*

Dans la vaste littérature sur le voyage, regroupant des études historiques, philosophiques, littéraires, sociologiques et anthropologiques, quatre principaux motifs de départ peuvent globalement être inventoriés.

Premièrement, on note le besoin de distinction, soit par désir de mobilité sociale ou par anticonformisme. Dans son étude de l'évolution de l'esprit voyageur, Eric J. Leed fait la distinction entre, d'une part, les voyageurs héroïques d'antan, pour qui le départ est nécessaire, le voyage souffrant, et d'autre part, les voyageurs modernes, pour qui il s'agit d'une façon d'acquérir de la liberté, du plaisir, et l'accès facile à du dépaysement (Leed, 1991 : 7). Si l'épreuve est donc maintenant moindre, le voyage contemporain permet

néanmoins de marquer sa vie du sceau de l'aventure, ce qui rehausse le statut social du voyageur (Fernandez, 2001a : 6-7).⁴

Les pèlerins de l'époque du Moyen Âge, chez qui Luigi Tomasi voit les ancêtres des touristes religieux modernes, étaient accueillis avec admiration à leur retour (Tomasi, 1998; voir aussi Leed, 1991); dans la littérature plus récente sur le voyage contemporain, on voit apparaître la mention de l'importance, chez les jeunes, d'obtenir une « expérience internationale » pour acquérir du capital culturel (Amit, 2007 : 6-7).⁵ De façon générale, et persistante à travers l'histoire, le voyage est donc vu comme un outil de mobilité sociale, servant à altérer son statut et à acquérir de la reconnaissance sociale (Leed, 1991 : 263). Il est donc soit une épreuve à franchir, ou une expérience à acquérir, pour mieux réintégrer sa société d'origine.⁶

Inversement, le projet de départ des voyageurs a aussi été théorisé par plusieurs auteurs comme un désir de fuite : une recherche de salut en dehors du monde matériel chez les pèlerins de l'époque médiévale (Tomasi, 1998), et plus récemment, une façon d'échapper à la culture industrielle (Harrison, 1999 : 176), de larguer les amarres et de se débarrasser de l'attachement aux objets (Fernandez, 2002b : 68), de satisfaire un appétit de sens suite à la perte de signification et à la sensation de vide (Kaplan, 1996 : 44; Leed, 1991 : 293), etc.⁷ Selon Erik Cohen, ce type de voyage contemporain est un mode de diversion, une fuite servant à rendre l'aliénation plus acceptable, une recherche de plaisir pur, signe d'un malaise général dans la société (Cohen, 1979 : 183-196).⁸ Le voyageur agirait donc ici aussi par besoin social de distinction, mais cette fois non pas par désir de franchir des échelons sociaux, mais bien par anticonformisme. Le départ se ferait ainsi dans un élan de révolte, par désir d'émancipation et de transgression (Fernandez, 2001b : 239, 259). Il y aurait là, d'après Jean Baudrillard, une nécessité de prendre une distance radicale, non pas tant par plaisir de s'enrichir de l'autre, mais par besoin de se débarrasser de soi (Baudrillard et Guillaume, 1992 : 77). L'échappatoire du voyage servirait donc à se dégager de soi et de ses repères. L'incarnation la plus extrême de ce projet anticonformiste se trouve dans la figure du transfuge, défini comme un voyageur habité par des pulsions de transgression et de transmutation, c'est-à-dire par un désir de s'insurger et de se métamorphoser (Belorgey, 2000).⁹

Deuxièmement, on peut identifier une autre catégorie de projets de voyage, répondant plutôt à la nostalgie et à la quête d'authenticité. Que le voyage soit entrepris comme action de consommation du divers ou comme fugue, la quête d'authenticité semble en effet faire partie prenante du projet. La recherche de vérité des pèlerins (Tomasi, 1998) se transforme donc, chez le voyageur contemporain, en authenticité à photographier (par le collectionneur d'aventures), à expérimenter (dans la vie quotidienne de ses hôtes), à épouser (par mouvement de conversion), ou à rechercher sans cesse (chez celui, tel le transfuge, qui repousse les limites du monde). Une part importante de cette quête d'authenticité chez le voyageur est, d'après Jean-Michel Belorgey, la nostalgie de l'état sauvage qui va de pair avec le mythe de l'innocence primitive, le fantasme d'abondance et la fascination pour la royauté primitive et les institutions qui ignorent l'oppression et l'inégalité. Le voyageur se présumant issu d'une civilisation corrompue, désenchanté et espérant trouver ailleurs un baume, même temporaire, à ce malaise (Belorgey, 2000 : 30), se tourne vers la permanence de la tradition, l'atemporalité primitive, les utopies communautaires et tout autre stéréotype positif de l'ailleurs (Fernandez, 2002b : 54-58, 70-71).¹⁰

Certes, le mythe de l'ailleurs et du bon sauvage s'est transformé à travers l'histoire, prenant des formes variées. Si l'utopie du paradis artificiel non encore corrompu par l'homme moderne n'est plus, elle a été remplacée par la recherche d'espaces hétérogènes, non viciés par la bureaucratie, la rigidité et l'aliénation occidentale (Edensor, 1998 : 204).¹¹

Il n'en demeure pas moins que les voyageurs contemporains se trouvent pris, d'après Joseph Heath et Andrew Potter, dans ce qu'ils appellent une romanticisation acritique de tout ce qui est différent. Voulant échapper à la société technocratique qui lui fait oublier qui il est « vraiment » et aspirant à une vie plus authentique, le voyageur tente ce que Heath et Potter appellent un *magical get out*, convaincu que l'authenticité peut être trouvée ailleurs (Heath et Potter, 2004 : 253-254). L'ailleurs devient donc thérapeutique, dans une tentative de libération de la répression des institutions (Heath et Potter, 2004 : 258). Selon Erik Cohen, il s'agit là d'un mode expérientiel de voyage, que l'on retrouve chez le sujet qui est de plus en plus conscient de son aliénation. Il agit alors soit en faisant la révolution, soit, comme dans le cas qui nous intéresse, en cherchant du sens dans la vie des autres (Cohen, 1979 : 183-196).

Si la recherche d'authenticité semble, selon plusieurs auteurs, être au cœur de l'entreprise touristique (MacCannell, 1999), pour John Urry, le fondement du tourisme n'est cependant pas la quête d'authenticité, mais plutôt la séparation d'avec l'expérience quotidienne (Urry, 1990 : 11).¹² Les voyageurs vont ailleurs pour voir quelque chose de différent, hors de l'ordinaire. Et s'ils sont conscients de la tentative des locaux à fournir ou à vendre des expériences dites authentiques, ils s'efforcent, pour vivre quelque chose de *vraiment* différent, de pénétrer ce que Jean Baudrillard appelle le simulacre, ou MacCannell la *staged authenticity* (dans Urry, 1990 : 9).¹³

Ce désir de dépasser le simulacre pour découvrir l'autre nous mène directement à la troisième catégorie de motif de départ hautement significatif pour le voyageur. Quels que soient sa conception de la notion d'authenticité et le lien qui l'unit à sa société d'origine, la quête de l'autre ou la quête d'altérité demeure en effet un élément essentiel du projet de départ des voyageurs. Que le départ soit accompli dans un élan de conformisme au mouvement de tourisme de masse ou qu'il s'inscrive en réaction à la société d'origine, il suppose en effet une volonté de rencontre avec l'autre différent. Or, si la différence est parfois conceptualisée en termes d'authenticité, elle l'est aussi à partir de la notion de l'autre exotique.

Victor Segalen, dans son *Essai sur l'exotisme* (1908), définit comme exotique tout ce qui est extérieur au sujet observant, dans l'espace ou dans le temps. Dans les mots de Tzvetan Todorov, on dira que le meilleur candidat au rôle d'idéal exotique est celui qui est le plus éloigné, le plus ignoré. C'est là, selon lui, le paradoxe constitutif de l'exotisme : l'éloge dans la méconnaissance (Todorov, 1989 : 356).¹⁴ Todorov amène ainsi un point crucial pour comprendre l'exotisme. Selon lui, il s'agit moins d'une valorisation de l'autre que d'une critique de soi; une parfaite inversion symétrique du nationalisme, clairement discernable dans la formule « les autres sont mieux que nous » (Todorov, 1989 : 355).¹⁵ Nous verrons que ce nationalisme inversé est particulièrement présent chez certains expatriés occidentaux en Inde, qui partent plus par désir de « travailler sur soi » que par désir de rencontrer l'autre.¹⁶

En effet, la quête de l'autre a comme corrélatif l'indispensable quête de soi. La transformation personnelle est donc le quatrième grand motif de départ répertorié dans la littérature sur le voyage (voir entre autres Lanfant, Allcock et Bruner, 1995; Nash, 1996;

Noy, 2004). D'une part, parce qu'il s'agit, dans un élan nostalgique, de partir à la recherche de ses racines. Mais outre ce désir de retour aux sources, le voyage sert aussi à la transformation individuelle. Tout comme les pèlerins du Moyen âge cherchaient à s'élever spirituellement (Tomasi, 1998), certains voyageurs contemporains se servent du voyage comme rite de passage pour revenir ennobli (Fernandez, 2002a : 33); d'autres comme support initiatique pour renaître autre et ailleurs (Affergan, 1987 : 61); d'autres encore comme façon de redéfinir la société et de trouver une définition de soi plus englobante (Teas, 1988 : 40).¹⁷ Cette recherche personnelle s'apparenterait, selon Ellen Badone et Sharon R. Roseman, à une quête spirituelle, le caractère religieux de la quête étant implicite même dans les sites séculiers, comblant le besoin du sujet pour un renouveau spirituel (Badone et Roseman, 2004 : 5-6). Certaines expériences voyageuses se rapprochent aussi beaucoup de la conversion, mais qu'il y ait ou non cette transition permanente, on peut néanmoins voir dans l'expérience de voyage quelque chose comme l'envie de passage, plusieurs auteurs faisant d'ailleurs référence au rite de passage de Victor Turner avec ses notions de séparation, liminalité, communitas, et réintégration (voir entre autres Graburn, 1983; Urry, 1990).

D'après Nancy L. Frey, ce rite de passage a un impact permanent sur la vie du voyageur, qui expérimente un fort décalage à son retour (Frey, 2004 : 12-14). Pour sa part, Edward Bruner critique sévèrement cette notion de transformation par le voyage. Selon lui, le voyageur revient inchangé, alors que le sujet visité a été dramatiquement forcé à se transformer pour répondre aux fantasmes des voyageurs (Bruner, 1991 : 246; voir aussi Badone et Roseman, 2004 : 7; Lanfant, Allcock et Bruner, 1995). L'impact de l'expérience d'altérité sur le voyageur risque en fait de varier grandement d'un cas à l'autre. Il fluctue, entre autres, en fonction du projet initial; en fonction de ce que Heath et Potter ont appelé la flexibilité du degré d'authenticité (Heath et Potter, 2004 : 273-274), ou de la capacité chez le voyageur à dépasser le simulacre; en fonction du décalage entre la construction de l'autre et l'expérience vécue; en fonction, finalement, du désir ou non de se laisser déplacer.

◆ *Les projets migratoires*

Les essais théoriques sur les projets migratoires abordent pour leur part toute une série d'autres thèmes pour faire sens des motifs de déplacements. S'il faut bien sûr tenir compte des facteurs historiques, économiques et politiques qui encadrent les mouvements de population,¹⁸ les stratégies personnelles de migration peuvent être globalement regroupées sous trois grandes catégories.¹⁹

Premièrement, on retrouve au rang des motifs personnels de migration le désir de mobilité sociale, incluant l'avancement professionnel et l'enrichissement d'un individu ou d'un groupe, mais aussi le statut que confère l'expérience à l'étranger, le prestige social faisant partie intégrante de l'idéologie migratoire;²⁰ des motifs qui peuvent être associés aux *pull factors* (les opportunités qu'offre la société d'accueil) auxquels font souvent référence les études sur la migration.²¹

L'étude de Caroline B. Brettell sur l'expérience des immigrantes portugaises en France (1982), met cependant en évidence de façon éloquent que si l'attrait économique et l'espoir de mobilité sociale sont présents dans la décision d'émigrer, ce n'est cependant pas le motif premier qui pousse à partir. Plutôt que l'attirance pour (*pull factors*), on quitte quelque chose (*push factors*) : on quitte un réseau social tissé trop serré; on fuit les mécanismes de contrôle social et les commérages.²² Néanmoins, on ne peut isoler aussi facilement ces motifs de départ (*push factors*) de l'attrait que représente la société d'accueil (*pull factors*) : les femmes portugaises recherchent en effet aussi liberté et indépendance, impossibles à acquérir si elles se déplacent vers la capitale, où les mêmes codes culturels opèrent. Elles acquièrent en France plus d'indépendance économique, mais aussi l'anonymat que leur permet la vie urbaine, de même qu'un sentiment de libération des rapports de genre trop rigides. Le désir d'indépendance, de liberté et d'émancipation constitue en effet la deuxième grande catégorie de motifs de départ répertoriée dans la littérature sur la migration.²³

Si l'on compare d'ores et déjà ces motifs de migration aux motifs de départ répertoriés dans le cas des projets de voyage, on peut donc dire que le besoin social de distinction, de même que le désir de mise à distance par rapport à la société d'origine, sont énoncés dans les deux corpus de littérature consultés. Néanmoins, ces motifs de départ

s'expriment de façon bien différente selon le cas; si le voyageur acquiert du capital social, c'est surtout en raison de ses nouvelles aventures et expériences de vie, mais non pas pour changer de classe sociale ou économique, comme cela est suggéré dans les études sur la migration. De plus, le projet anticonformiste du voyageur se fait dans un élan de révolte contre la société comme entité abstraite, pour faire diversion à ce qui est ressenti comme un malaise général dans la société, et non pas, comme dans le cas des migrants, suite à des expériences concrètes de manque de liberté et d'indépendance découlant des mécanismes de contrôle social en vigueur.

En ce qui concerne les motifs de voyage tels que la quête d'authenticité, la quête de l'autre ou encore le besoin de transformation personnelle, on ne trouve pas vraiment d'équivalent dans les récits de migration.²⁴ On ne retrouve pas la quête d'exotisme ou de radicalement différent,²⁵ non plus que l'élan nostalgique ou la quête existentielle typique de certains voyageurs. Dans la littérature sur les projets de migration, on note plutôt que les références à la quête de l'autre ou à la quête de soi cèdent la place à d'autres impératifs. À titre d'exemple, dans son analyse du projet migratoire des Kurdes et Afghans prenant la direction de la France, Smaïn Laacher répertorie de multiples motifs de départ : persécutions politiques, insécurité, guerre, violence institutionnelle, désir d'aller vers un pays « de qualité » et de rompre avec la misère, « dépossession de la confiance du monde », sentiment que ce n'est « plus possible », épuisement de la certitude et de l'espoir d'avoir de l'aide de la société (Laacher, 2003 : 159-160). Nous regroupons ici sous le vocable « espoir d'une vie meilleure » ce troisième motif de migration, émergeant de conditions de vie plus difficiles et plutôt lié au désenchantement face au pays d'origine.

Que peut-on donc déduire de ces différences dans les façons de théoriser les projets de déplacement? Pour l'instant, nous pouvons globalement dire que la littérature sur le voyage explore des motifs relatifs au bien-être individuel (acquisition d'expériences de vie diverses, désir de liberté, de distinction et de découverte de l'autre, développement personnel, etc.), alors que les études sur les projets de migration explorent plutôt les motifs sociaux menant au projet de départ (conditions économiques et politiques, impératif social, contrôle social, assurer un meilleur avenir à la famille, etc.). Il importe aussi de nommer un autre critère important de distinction entre les projets de voyage et les projets migratoires, et qui ne peut être qualifié de motif de départ, mais plutôt de *modus operandi* : le fait que le projet puisse être caractérisé d'individuel ou d'entreprise collective. En plus

des efforts collectifs qui sont déployés pour mettre en œuvre un projet de migration (Laacher, 2003), on note aussi, dans les récits de migration, des motifs de réunification familiale, pour lesquels on ne trouve, sans surprise, aucun équivalent dans la littérature sur les projets de voyage; le projet de voyage est en effet plutôt individuel que collectif, et perçu comme temporaire.

◆ *L'expatriation occidentale comme catégorie émique*

Malgré ces divergences dans la façon d'aborder théoriquement le voyage et l'expérience de migration, les frontières sont néanmoins de plus en plus floues entre ces deux types de déplacement. En témoigne entre autres l'émergence du concept de *lifestyle migration*, traduit ici par l'immigration dans le but d'améliorer son style de vie, et défini ainsi par Karen O'Reilly :

« Lifestyle migrants are relatively affluent individuals, moving, en masse, either part or full time, permanently or temporarily, to countries where the cost of living and/or the price of property is cheaper; places which, for various reasons, signify something loosely defined as quality of life. » (O'Reilly, 2007 : 1)²⁶

L'immigration dans le but d'améliorer son style de vie renvoie donc ici à un mouvement rendu possible grâce à des conditions économiques et politiques particulières,²⁷ mais fait aussi référence à un contexte culturel auquel on veut échapper afin de « trouver mieux ailleurs ». En effet, la clé pour comprendre ces mouvements migratoires est la recherche d'une qualité de vie, un concept qui semble vouloir regrouper à la fois le confort touristique, la quête d'altérité propre au voyage, de même que l'échappatoire à une société donnée.²⁸ C'est en quelque sorte une dérobade à un style de vie trop agité et stressant; la recherche d'une idylle rurale, définie comme un style de vie moins empressé, paisible, verdoyant, où l'on a plus de temps pour les autres et où la communauté est plus solidaire. La migration dans le but d'améliorer le style de vie serait donc, selon O'Reilly, une forme d'expression du phénomène de contre-urbanisation (O'Reilly, 2007). À noter aussi que ce type de migration est fortement associé à la possibilité « d'être soi-même », s'inscrivant ainsi en continuité avec le mouvement romantique mettant l'accent sur la fuite d'une société industrialisée, l'existentialisme et la quête d'authenticité (Thorpe, 2007).

Cette typologie, qui fait en quelque sorte le pont entre les catégories de tourisme et de migration, a l'avantage de mettre en évidence l'émergence d'un nouveau type de migration économique (mettant en scène des Occidentaux avantagés économiquement à l'étranger), sans pour autant négliger les motivations existentielles et le contexte sociohistorique plus large participant de ce phénomène, liés à l'idylle rurale et à des représentations de l'ailleurs associées au tourisme et au voyage. Si cette typologie revêt donc plusieurs avantages, nous ne pouvons pas cependant l'appliquer unilatéralement aux cas des Occidentaux rencontrés en Inde lors de cette recherche. Elle est en effet difficile à appliquer dans le cas de migrants occidentaux pour qui les motivations de départ ne sont pas la détente, l'idylle rurale et le coût de la vie, mais le développement spirituel et le travail humanitaire. Si le cas des expatriés vivant à Goa est clairement une migration dans le but d'améliorer le style de vie,²⁹ on se heurte néanmoins aux limites de cette catégorie pour aborder globalement le thème de l'expatriation des Occidentaux en Inde. En ne tenant compte principalement que d'un idéal romantique moderne et de critères matériels de déplacement, la migration dans le but d'améliorer le style de vie ne peut, en effet, faire sens des mouvements d'expatriation découlant de certaines malaises occidentaux actuels, tels le sentiment de vide spirituel ou le sentiment de culpabilité découlant des inégalités économiques mondiales.

Pour les trois sites de recherche, cependant, nous avons choisi de parler d'*expatriation* occidentale. Précisons d'abord que si, dans la langue française, on définit l'expatrié comme celui qui a quitté sa patrie, volontairement ou non, et qu'en ce sens la sémantique du terme est très près de celle de l'immigrant, l'usage du terme dans la littérature anthropologique récente sur le phénomène de l'expatriation connote quelque chose de bien différent. Thang, MacLachlan et Goda, par exemple, définissent les expatriées japonaises travaillant à Singapour :

« as foreign professionals working in Singapore on short-term assignments from their companies. They receive housing allowances and other perks such as children's educational allowances and travel allowances. They usually live in private condominiums and socialize within their own expatriate circle. »
(Thang, MacLachlan et Goda, 2002 : 542)

Le phénomène d'expatriation comprend donc ici l'idée d'un séjour à court terme pour des motifs principalement professionnels, dans un certain confort, et qui implique un regroupement entre pairs. Une définition qui se rapproche de l'usage qu'en font Vered

Amit, dans le cas des travailleurs professionnels spécialisés aux îles Caiman (Amit, 2001) et Raluca Nagy, qui étudie le cas de la région nord de la Roumanie, où « expat » est l'expression familière utilisée pour nommer les migrants péripatétiques qui proviennent de l'élite transnationale (Nagy, 2007). Pour Nagy aussi, ce phénomène implique un regroupement entre pairs,³⁰ et se distingue du tourisme résidentiel sur la base de la motivation professionnelle.³¹

Ce qui semble qualifier le phénomène d'expatriation, ce serait donc le fait qu'il soit le privilège d'une élite, qui se déplace pour des raisons professionnelles, et qui dès son arrivée, intègre des structures déjà en place pour les expatriés. En effet, si l'expatriation d'un individu n'est pas nécessairement prolongée, le phénomène d'expatriation, lui, persiste, et permet le maintien des structures d'accueil (Amit, 2001). Cette définition du phénomène d'expatriation ne s'applique cependant pas parfaitement à celui des Occidentaux en Inde.

Nous avons néanmoins choisi d'utiliser le terme « expatriés » tout au long du texte, pour la raison - qui nous semble la meilleure - que c'est ainsi que les Occidentaux rencontrés en Inde se définissaient eux-mêmes. Jamais ils ne s'étiquetaient eux-mêmes en tant que touristes, voyageurs, ou migrants, ou encore en tant que groupe diasporique.³² Tous tenaient à se distinguer radicalement du phénomène touristique éphémère et superficiel. De plus, il semblait y avoir, chez les expatriés rencontrés et dans les trois lieux confondus, une entente implicite à parler d'expatriation dans le cas des mouvements de l'Occident vers « le reste du monde », et de migration dans le cas des mouvements « du reste, vers l'ouest ». Ils s'auto-assignaient le dénominateur « expatriés occidentaux » (*Western expats*), l'Occident étant pour eux une entité culturelle de référence commune pour parler de leur lieu d'origine (en alternance avec des références à leur origine nationale).

Dans leur cas spécifique, l'expatriation peut donc se définir comme un déplacement à long terme, voire dans plusieurs des cas un déplacement sans projet de retour, qui n'est que très rarement effectué pour des motifs professionnels de départ (même si plusieurs d'entre eux sont impliqués éventuellement dans des activités lucratives). Les expatriés occidentaux en Inde s'insèrent aussi dans des structures sociales déjà en place pour eux, et qui les précèdent.³³ À noter aussi que s'ils appartiennent à une certaine élite géopolitique, eux-mêmes ne se considèrent pas faire partie d'une élite sociale : ils ont

rarement le capital financier pour faire effectivement partie de l'élite dans leur pays d'origine, ayant pour la plupart un revenu très modeste en comparaison de leurs compatriotes demeurés au pays d'origine. Évidemment, leur pouvoir d'achat en Inde leur permet de faire partie d'une classe privilégiée et d'améliorer leurs conditions concrètes d'existence, ce qui, en ce sens, les rapproche de la catégorie de migration dans le but d'améliorer le style de vie. Précisons aussi que leur projet d'expatriation est centré sur l'individu (plutôt qu'être un projet collectif), et que s'il est en constante reconstruction, il est néanmoins situé dans le présent narratif : leurs récits ont été recueillis en un seul temps, en Inde, après quelques années de vie dans la société d'accueil.

◆ *Une double approche pour étudier le phénomène d'expatriation occidentale*

Nous prenons au sérieux la mise en garde de Caren Kaplan (et d'autres) qui nous prévient du danger de dés-historiciser et de dépolitiser les sujets, et dès lors de confondre les différents phénomènes de déplacements (Kaplan, 1996 : 36-40).³⁴ En ce sens, nous avons voulu mettre en évidence autant l'expérience d'expatriation telle que racontée par les informateurs, que le contexte socio-culturel spécifique qui précède et permet cette expérience d'expatriation occidentale en Inde. Le phénomène d'expatriation est donc ici abordé sous deux angles. Premièrement, dans la section qui suit (section 2.2), nous tentons de situer dans un axe socio-culturel le contexte qui pave la voie à l'expatriation, en nous inspirant des études migratoires qui mettent l'accent sur les conditions (économiques, politiques, etc.) et les impératifs sociaux à la base du projet de déplacement. Deuxièmement (section 2.3), nous tentons de comprendre l'expérience individuelle d'expatriation et ses motifs existentiels, en nous inspirant de la littérature sur le voyage qui met l'accent sur les motifs de développement personnel à la base du projet de déplacement.

À noter que nous avons choisi de parler de *projet* d'expatriation, avec ce que cela comporte en termes d'agentivité, plutôt que d'emprunter le terme de migration « volontaire ».³⁵ Par *projet d'expatriation*, nous voulons signifier que ce type de déplacement se situe dans un contexte associé à l'individualisme culturel moderne, avec ce que cela offre comme possibilités (voir la section suivante pour une définition de l'individualisme culturel). Dans ce contexte, le projet est porté par un individu seul, par

opposition à l'entreprise collective de certaines migrations qui implique plusieurs membres du groupe et qui a des répercussions importantes sur lui. Nous avons choisi d'utiliser ce terme, plutôt que celui de départ « volontaire », qui a l'inconvénient de se définir par opposition au départ « forcé », et qui ainsi oppose le contexte plus large des mouvements de population avec les motifs personnels de déplacement. La tendance à qualifier de « volontaire » toute migration d'un individu en provenance d'une société d'origine dite avantagée, ou moins encline aux turbulences politiques, semble en effet induire des biais dans les recherches, soit une propension à ne tenir compte que des motifs personnels, et très peu compte du contexte social et culturel entourant ces déplacements. Pour notre part, nous pensons que les projets individuels de déplacement s'inscrivent eux aussi dans un contexte socio-culturel global.

Quant à la terminologie de migrant « privilégié », faisant référence au projet élitiste de certaines catégories de migrant, il doit aussi être remis en question. Dans son ouvrage *Going First Class? New Approaches to Privileged Travel and Movement*, Vered Amit (qui insiste elle aussi sur le fait qu'il ne faut pas confondre les différentes catégories de déplacements) nous rappelle que la majorité de la population n'est pas, en fait, en mouvement : ceux qui voyagent le font parce que la destination offre de l'exotisme, un emploi, du capital culturel, une expérience outremer, etc. (Amit, 2007 : 7-8). Amit met ainsi bien en évidence le fait que si certaines personnes ont en main des ressources (de l'argent, du temps, des qualifications, un réseau, etc.) qui facilitent leur déplacement, ils ne font pas pour autant partie de l'élite sociale et politique de leur pays d'origine (Amit, 2007 : 2-3). Il faut donc être prudent dans l'utilisation du terme migrant privilégié, afin de ne pas associer d'emblée les diverses ressources de certains migrants leur permettant de mettre en branle leur projet migratoire, ou leur projet d'expatriation, avec leur position socio-économique.³⁶ Pour éviter la confusion, nous distinguons pour notre part entre les réseaux transnationaux pavant la voie à l'expatriation et la position socio-économique avantageuse des expatriés *en Inde*, une position qui participe au maintien du projet d'expatriation.

S'il est d'usage, dans les études sur les différents phénomènes de migration, de tenir compte du contexte migratoire, les mouvements de population faisant le plus souvent écho aux inégalités économiques et aux agitations politiques de la société d'origine (Bernard, 2002), les études portant sur le phénomène touristique contemporain mettent pour leur part l'accent sur l'industrialisation et la globalisation pour expliquer le

développement du tourisme de masse (Franklin, 2003; Tomasi, 1998). En ce qui concerne l'expérience spécifique d'expatriation occidentale, c'est le contexte global donnant naissance à l'industrie touristique qui est le plus pertinent pour l'analyse, les informateurs rencontrés développant souvent leur projet de migration suite à leur expérience touristique (*tourism informed mobility*, voir note 3). En plus de prendre en compte ce contexte global *permettant* les projets d'expatriation occidentaux contemporains, nous nous intéresserons aussi, dans la prochaine section, aux malaises modernes et aux mythes de l'ailleurs alimentant le désir d'expatriation (*push and pull factors*).

2.2 La modernité occidentale³⁷

Afin de situer le phénomène d'expatriation occidentale en Inde dans un axe socio-culturel, nous tenons ici à mettre l'accent sur quatre aspects de la modernité, soit : 1) les malaises que suscite la modernité, en référence à la tension entre l'instrumentalisme et le romantisme; 2) le tournant subjectiviste; 3) le transnationalisme, le cosmopolitisme et la globalisation; et 4) les mythes-modèles de l'Inde.

◆ *Le sentiment premier d'aliénation*

Selon Charles Taylor, les malaises de la modernité se divisent en trois grandes catégories : 1) l'individualisme et la perte des horizons moraux (on assiste alors à un désenchantement du monde, à un souci de soi démesuré, à un repliement sur soi et à un éloignement des autres); 2) la rationalité et l'éclipse des fins (les décisions sont alors prises en termes d'efficacité maximale, et la domination de la technologie contribue à une perte de résonance et de profondeur); et 3) la perte de liberté (le pouvoir est alors tutélaire et l'atomisation entrave la participation civique) (Taylor, 1994). Si ces malaises sont liés aux dilemmes fondamentaux à la base de la formation de l'identité moderne (Taylor, 1998), ils provoquent néanmoins, chez certains, un profond sentiment d'aliénation face à la modernité et aux modes de vie qu'elle propose.³⁸ S'il faut rappeler, à l'instar de Taylor, que ces points de vue critiques ont souvent tendance à simplifier la complexité de la modernité, il n'en demeure pas moins que ce sont ces points de vue qui étaient exprimés et étalés par mes informateurs, dans les trois sites de recherche confondus. Ainsi, comme nous le verrons, mes informateurs expriment un profond sentiment d'aliénation face à la modernité, à l'image de certains des adeptes du *New Age* dont Paul Heelas fait le portrait.³⁹

Heelas (1996) argue que le mouvement *New Age* est avant tout une sacralisation du Soi, une réponse aux problèmes identitaires que suscitent les modes de vie conventionnels, tout en étant en continuité culturelle avec une modernité qui met l'accent sur l'individu plutôt que sur la communauté. Émergeant dans un contexte où les gens constatent l'échec de l'activisme des années soixante et se tournent, dans les années soixante-dix, vers la transformation personnelle plutôt que le changement social (Heelas, 1996 : 142), le

mouvement *New Age* est donc à la fois un produit de la modernité, et un mouvement en réaction à certains traits de la modernité.

Si le mouvement *New Age*, tout comme, nous le verrons, l'expatriation occidentale en Inde, s'inscrit dans un mouvement contre-culturel, en réaction à certains canons modernes (tels le progrès, la raison, la consommation, le déclin des religions traditionnelles, etc.), il est donc aussi ancré dans la modernité, en droite ligne avec la recherche d'authenticité, l'idéal de perfection, l'autonomie personnelle et la tradition expressiviste qui pousse à choisir pour soi-même ses propres valeurs. Tout comme pour les adeptes du *New Age* que nous décrit Heelas, il est donc possible, pour les expatriés occidentaux en Inde, de rejeter les projets théistes ou des Lumières, tout en étant néanmoins de plain-pied dans la modernité avec leur projet romantique expressiviste (Heelas, 1996 : 170). L'adhésion au *New Age*, tout comme l'expatriation, est ainsi vue comme une façon de se libérer de la répression des institutions, de prendre le contrôle sur sa vie, et est donc, d'une certaine façon, une réponse aux malaises ou au sentiment d'aliénation ressenti face à certains aspects de la modernité.⁴⁰

◆ *Tournant subjectiviste, individualisme culturel et individualité*

Selon Taylor (1994), ces malaises modernes peuvent être contrecarrés si l'on fait l'effort de comprendre le projet moderne et ses paradoxes.⁴¹ Taylor propose donc des solutions collectives pour contrer ce qui est, selon lui, la plus grande tragédie du postmodernisme, soit la perte de signification. Il constate néanmoins que ce sont des réponses plus égocentriques aux malaises de la modernité qui gagnent maintenant du terrain. Selon lui, notre société propose en effet à ces malaises typiquement modernes des alternatives telles que l'exil intérieur et la marginalisation. On posera pour notre part l'hypothèse que le phénomène d'expatriation des Occidentaux en Inde est l'expression d'une réponse individuelle, mais non égocentrique, à la crise de la signification. Il s'agit selon nous d'une réponse individuelle et culturellement située (dans le tournant subjectiviste) à un malaise lui aussi issu d'une culture spécifique (en continuité avec le malaise romantique). Cette hypothèse nécessite donc que nous distinguions entre : 1) le tournant subjectiviste; 2) l'individualisme culturel, qui propose des solutions centrées sur l'individu et situées dans un contexte spécifique; et 3) l'individualité, qui est toujours relationnelle.

Premièrement, le tournant subjectiviste peut globalement se définir comme une tendance, à l'époque moderne, à se tourner vers l'expérience subjective et les sentiments intérieurs.⁴² Plutôt que de se conformer à une autorité extérieure à l'individu, les subjectivités deviennent ainsi les seules sources d'autorité et de signification (Heelas et Woodhead, 2005 : 2-4).⁴³ Il n'y a ainsi plus de leaders pour indiquer quoi et comment faire, mais une série de modèles individuels auxquels on peut se référer et desquels on peut s'inspirer, au choix (Bauman, 2000 : 30).⁴⁴

Selon Bauman, ce type de modernité implique une privatisation des responsabilités et un accroissement de la réflexivité. Si cette individuation apporte une liberté pour expérimenter à souhait, le revers signifie qu'il n'y a personne d'autre à blâmer que soi-même pour ses échecs (Bauman, 2000 : 36-38; Schnapper, 1993 : 158). L'identité n'est plus quelque chose de donné, mais une tâche pour laquelle on est responsable. Chacun doit ainsi répondre à l'impératif d'être différent, unique (Bauman, 2000, 2005).⁴⁵

C'est par ailleurs ce tournant subjectiviste moderne qui permet à Paul Heelas et Linda Woodhead de faire sens, dans leur étude sur la révolution spirituelle, autant du déclin des religions que de l'engouement pour la spiritualité, autant de la sécularisation que de la sacralisation qui ont cours à l'époque actuelle, la religion se caractérisant par la subordination à une autorité ou à une vérité suprême, alors que la spiritualité se caractérise par la sacralisation de la subjectivité, de l'expressivité et de la liberté (Heelas et Woodhead, 2005).⁴⁶

Cependant, selon Heelas, pour comprendre pourquoi des gens sont attirés par le *New Age*, plutôt que vers d'autres alternatives, il faut tenir compte de la « détraditionalisation du Soi » (ou du tournant subjectiviste) qui a cours, mais aussi des trajectoires culturelles particulières, associées à l'expressivité humaniste (Heelas, 1996 : 156). Ainsi, la spiritualité attire des gens qui sont déjà familiers avec la culture du bien-être, mais qui ont un désir d'approfondir leur quête (Heelas et Woodhead, 2005 : 88-90).⁴⁷ Si cela s'applique parfaitement aux cas des expatriés spirituels rencontrés à Rishikesh, nous verrons que le tournant subjectiviste et la culture du bien-être jouent aussi un rôle majeur dans le parcours des expatriés humanitaires (à Calcutta) et des expatriés qui cherchent à améliorer leur style de vie (à Goa), qui choisissent cependant une autre voie que la spiritualité comme alternative aux modes de vie conventionnels.

Quant à l'individualisme, il peut se conjuguer de diverses façons. À titre d'exemple, Hervieu-Léger prend soin de distinguer l'individualisme religieux de l'individualisme moderne : l'individualisme religieux signifie une subjectivation et une individualisation des croyances religieuses, et apparaît bien avant l'émergence de la modernité, qui elle, met l'accent sur l'autonomie individuelle (Hervieu-Léger, 1999 : 157-160).⁴⁸ Il faut donc bien distinguer l'individualisme religieux au sens large, basé sur un mouvement d'intimisation (et ancré dans le tournant subjectiviste), de l'individualisme religieux *moderne*, caractérisé par le souci individuel et l'accomplissement de soi (Hervieu-Léger, 1999 : 173-177). C'est cet individualisme spécifique, ancré dans une période historique et une ère culturelle, que nous appelons ici l'*individualisme culturel*.

Heelas en distingue deux formes : l'individualisme utilitaire, tel que décrit par Bellah *et al.*,⁴⁹ et l'individualisme expressif, qui mène à la quête de sa véritable nature et à l'entreprise de développement personnel (Heelas, 1996 : 156).⁵⁰ C'est plutôt cette deuxième forme d'individualisme culturel qui est à l'oeuvre chez mes informateurs; une forme d'individualisme culturellement située dans le tournant subjectiviste moderne, et prenant racine dans le mouvement romantique. L'individualisme culturel propose des solutions centrées sur l'individu, et s'oppose à l'individualisme au sens large, souvent associé à l'atomisation et à l'égoïsme (Amit et Dyck 2006 ; Dumont 1991; Heelas et Woodhead, 2005).

La recherche d'individualité, pour sa part, est décrite par Vered Amit et Noel Dyck comme étant une forme d'action sociale inextricablement liée aux questions d'appartenance, fondamentalement et nécessairement relationnelle (Amit et Dyck, 2006 : 8-9). Étroitement liée aux politiques de la distinction, la recherche ou l'affirmation d'individualité implique la prise de décisions cruciales concernant la relation de l'individu avec le domaine social (tels les institutions, les systèmes, les réseaux, les relations sociales, les conventions, etc.). Ces décisions sont un engagement personnel plutôt que catégoriel, qui peut se faire sous la forme de la confrontation, du repli ou de la réappropriation (Amit et Dyck, 2006 : 11-13). Charles Taylor insiste lui aussi sur la relationalité du « moi », ou de l'identité, qui prend toujours forme en relation aux autres, à une communauté. Si l'on peut certes prendre ses distances, changer la nature des réseaux et la nature de la dépendance à ces réseaux, on est toujours en relation aux autres, à des interlocuteurs directs ou indirects (Taylor, 1998 : 58-61).

Plutôt que de qualifier globalement les projets de mes informateurs (ou, pire, la culture occidentale dans son ensemble) d'individualistes, nous arguons donc que leurs projets sont une réponse ou un engagement individuel (et non catégoriel) face aux malaises de la modernité. C'est la modernité qui est ici le domaine social face auquel l'expatrié prend une décision : celle de s'expatrier. Cette solution prend racine dans la culture du bien-être et dans l'individualisme culturel expressiviste, lui-même dérivé du tournant subjectiviste moderne.

◆ *Globalisation, transnationalisme et cosmopolitisme*

L'expatriation occidentale en Inde doit aussi se comprendre dans le contexte de la globalisation contemporaine et de ses conséquences culturelles. Nous verrons que les projets d'expatriation des informateurs rencontrés en Inde se développent souvent suite à une première expérience touristique (*tourism informed mobility*). Or, comme l'explique bien Adrian Franklin, dans son ouvrage portant sur le tourisme comme phénomène social et culturel, le tourisme est un trait caractéristique de la vie moderne, voire un composant central de l'identité moderne,⁵¹ et inséparable des conditions culturelles, politiques et économiques qui l'ont vu naître (Franklin, 2003 : 2). Le tourisme est ainsi défini comme un processus culturel découlant du phénomène plus large de la globalisation, caractérisé par une ère des communications et une société de consommation, de même que par la circulation des gens, des cultures, des objets, de la nourriture, etc.⁵² Selon Appadurai, la nouvelle force de l'imagination qui en découle permet au fantasme de devenir une pratique sociale : davantage de gens, dans notre monde globalisé, peuvent se projeter dans un éventail de vies, se construire des protorécits de vies qui servent de prélude au désir de mouvement (Appadurai, 2005 : 74, 98-100).

Il importe cependant de faire des distinctions terminologiques afin de bien comprendre le contexte qui instille le goût du voyage en Inde, et les conditions qui le permettent. D'abord, la *globalisation* est ici entendue comme les processus sociaux responsables de l'érosion des frontières de l'état-nation. Ce sont ces processus qui expliquent pourquoi un nombre croissant de personnes est aujourd'hui exposé à diverses cultures sur une base quotidienne sans avoir eux-mêmes à traverser les frontières (Roudometof, 2005 : 118-

121). C'est cette globalisation qui explique le premier contact avec l'Inde de mes informateurs, via la télévision, des produits divers, d'autres voyageurs, etc.

Le *transnationalisme* est pour sa part défini comme la réalité sociale qui émerge de cette globalisation.⁵³ Si le voyage est une activité sociale transnationale (par lequel on traverse les frontières), il faut cependant noter que la mobilité n'est pas un prérequis pour s'insérer dans un espace social transnational (Roudometof, 2005 : 118-119, 127). Les *espaces sociaux transnationaux* sont conçus comme des configurations denses et durables de pratiques sociales, mais aussi de systèmes de représentation et d'artefacts; des espaces plurilocaux qui structurent les vies humaines et les pratiques quotidiennes (Pries, 2001). Ainsi, avant même leur premier séjour en Inde, certains informateurs étaient insérés dans des espaces sociaux transnationaux qui avaient déjà traversé la frontière de l'Occident, l'ashram en étant un bon exemple.⁵⁴ Une fois établis en Inde, les expatriés que j'ai rencontrés adoptaient eux-mêmes, par leur mobilité ponctuelle, des *pratiques transnationales*, comme nous le verrons plus loin.⁵⁵

Finalement, le *cosmopolitisme* est ici entendu comme une attitude individuelle ou une qualité de certaines personnes qui adoptent une attitude ouverte face aux autres cultures et à l'engagement avec l'autre, à l'opposé du local, qui adopte une position plus défensive (Hannerz, 1996 : 102; Roudometof, 2005 : 121).⁵⁶ Le cosmopolitisme se caractérise aussi par une volonté d'idiosyncrasie culturelle et une fétichisation de l'hybridité, mettant de l'avant les choix individuels et multiples des identités et des appartenances (Hollinger, 2002). Le contexte socio-culturel occidental, avec son tournant subjectiviste, prédispose donc à de tels choix individuels, conceptions du monde, attitudes et compétences, l'individuation ouvrant la porte à l'idéologie de l'hybridité culturelle qui défie les marqueurs culturels, au nom de la liberté (Bauman, 2005 : 32). Le cosmopolite possède, corollairement, cette capacité de se désengager et cherche, volontairement, à gagner de l'autonomie par rapport à une culture donnée; il se sent chez lui dans le monde, sans attache (Hannerz, 1990).⁵⁷

À partir de la clarification de ces concepts de globalisation, de transnationalisme et de cosmopolitisme, il est plus facile de comprendre comment la « compression du monde »,⁵⁸ et le fait que les produits, images et systèmes de représentation culturels indiens soient présents et accessibles en Occident, facilite le bricolage identitaire et culturel des

expatriés avant même la mise en branle de leur projet d'expatriation et l'élaboration de leurs pratiques transnationales. Tenant compte du contexte particulier dans lequel émerge le cosmopolitisme des expatriés, nous devons aussi porter attention à ce que Peter Van der Veer appelle « l'engagement colonial de l'Occident avec le reste du monde » (Van der Veer, 2002 : 166, traduction libre). Selon Van der Veer, le cosmopolitisme est en effet bâti sur le socle du colonialisme, et mérite donc qu'on s'attarde à ses patterns contemporains en tant que continuité historique avec les paradigmes de l'époque coloniale (Van der Veer, 2002 : 179).⁵⁹ Nous ferons donc un effort pour historiciser l'intérêt occidental pour la diversité culturelle, ou pour la culture indienne en particulier, à partir du concept de mythe-modèle.

◆ *Les mythes-modèles de l'Inde*

Si certains facteurs éclairent et enracinent dans un contexte socioculturel le mouvement d'expatriation des Occidentaux, comment expliquer que l'Inde devienne leur lieu de prédilection pour pallier aux malaises de la modernité? En quoi l'idéal romantique moderne qui met en scène un Occident décadent et un ailleurs thérapeutique influence-t-il le projet d'expatriation en Inde? Dans cette culture qui célèbre le choix, les possibilités multiples, et le glanage culturel et identitaire, pourquoi choisir l'Inde? Afin de comprendre les projets d'expatriation des Occidentaux en Inde, il faut tenir compte non seulement des caractéristiques de la modernité qui peuvent pousser à partir (*push factors*), mais aussi de l'attrait particulier pour l'Inde (*pull factors*). Or, pour comprendre cet intérêt pour le sous-continent indien, il faut le situer historiquement. La théorie des mythes-modèles de Gananath Obeyesekere nous est donc apparue pertinente pour faire sens à la fois de l'historicité des mythes contemporains de l'Inde, et de la relation entre les représentations occidentales de l'Inde et l'expérience des expatriés.

Pour l'anthropologue sri lankais Gananath Obeyesekere (1997), le mythe-modèle se définit comme un paradigme qui sert de modèle à la construction d'autres mythes; il fait référence à un ensemble d'idées, de structures et de sous-éléments présents historiquement et reliés à différentes formes narratives. La conjoncture historique joue un rôle dans la ré-émergence d'un mythe, tout comme les conditions sociales et politiques peuvent soit : 1) encourager la prédominance d'un mythe-modèle en particulier; ou 2)

contribuer à l'invention d'un nouveau mythe-modèle construit sur le socle de modèles précédents plus ou moins appropriés à l'époque actuelle :

« These myth models are, in Geertz's [1973] felicitous phrase, models of and for reality. They are constructed out of real-life experiences and then, in turn, influence consciously or unconsciously both art (narrative) and lived existence. » (Obeyesekere, 1997 : 11) ⁶⁰

Les expatriés se trouvent ainsi imprégnés de mythes-modèles de l'Inde qui précèdent et donnent forme au projet de départ, ces mythes étant appropriés, transformés et recréés dans l'expérience de la rencontre.⁶¹ Pour comprendre l'attrait pour l'Inde et l'expérience des expatriés en Inde, il faut donc tenir compte à la fois des représentations collectives qui ont été profondément marquées par l'histoire coloniale, des nouvelles représentations et des nouveaux modèles qui émergent à l'époque postcoloniale, et de l'appropriation et de la transformation de ces modèles culturels par l'expatrié faisant l'expérience de la rencontre. Les mythes-modèles nous aident ainsi à tenir compte des modèles culturels appartenant aux représentations collectives, tout en laissant une place aux représentations contemporaines et idiosyncrasiques.

Outre Obeyesekere, plusieurs autres auteurs, tel Mondher Kilani, soulignent l'importance d'étudier ce qui précède et donne forme à l'expérience de la rencontre avec l'autre :

« Le voyageur ou l'ethnologue ne porte jamais de regard complètement neuf sur les réalités qui se donnent à voir à lui. Sa vision du nouveau est toujours guidée par un modèle qui lui préexiste. Elle se réalise toujours dans la réitération des expériences qui le précèdent. » (Kilani, 1994: 75)

Les représentations collectives donnent ainsi un schème d'action pour la rencontre (Kilani, 1994), la figure de l'autre étant déjà construite et imaginée avant le départ (Affergan, 1987 : 12). Bernard Fernandez, qui se penche sur le cas particulier des Occidentaux en Asie,⁶² insiste lui aussi sur les représentations collectives qui précèdent l'expérience et lui donnent forme : « L'Occidental vit le monde asiatique par le filtre d'un ensemble d'idées souvent très influentes, déterminant une conduite non neutre. » (Fernandez, 2001a : 6) Ce regard préconçu que l'on porte sur l'autre différent est aussi théorisé en anthropologie du tourisme, entre autres par John Urry, qui montre comment les endroits que nous choisissons de visiter sont sélectionnés en fonction d'une certaine anticipation d'un plaisir intense, plaisir que nous reconnaissons à travers certains signes d'une sémiologie déjà

construite (Urry, 1990 : 3).⁶³ Le touriste cherchera donc à expérimenter dans la réalité ce qu'il a déjà expérimenté de façon imaginaire (Urry, 1990 : 13).⁶⁴

Cependant, l'expérience subjective d'altérité va au-delà du regard jeté sur l'autre, l'expatrié occidental en Inde devant naviguer entre l'imaginaire culturel et l'imaginaire qui s'impose à lui suite à l'expérience.⁶⁵ Suivant la réflexion d'Ellen Corin (2004; 2007), et voulant donc tenir compte à la fois du cadre culturel qui affecte l'expérience de la rencontre *et* de l'expérience idiosyncrasique, il faudra donc tenter de comprendre : 1) comment sont modifiées et interprétées les représentations collectives ou les mythes-modèles de l'Inde; et 2) quels signifiants culturels utilisés, empruntés et transformés sont à l'œuvre dans l'expérience des expatriés en Inde. Nous tenterons de voir si tout comme les signifiants religieux dont nous parle Corin *et al.* (2004), et qui ont un potentiel thérapeutique, les symboles et artefacts indiens utilisés par les Occidentaux en Inde seront dé-sémanticisés jusqu'à un certain point, seront détachés de leur cadre de référence et rendus plus flexibles afin de faire sens de l'expérience personnelle d'altérité culturelle.⁶⁶ Nous tenterons aussi de voir comment les mythes-modèles occidentaux de l'Inde seront transformés pour faire sens d'une expérience contemporaine d'altérité.

Dans le cadre de cette recherche, nous tenons compte de trois principaux mythes-modèles occidentaux de l'Inde : 1) le mythe de l'Inde spirituelle et rédemptrice; 2) le mythe de l'Inde pauvre à sauver; et 3) le mythe de l'Inde idyllique. Ces trois mythes-modèles, issus d'images archétypales qui traversent les rapports historiques de l'Occident avec l'Inde, conservent jusqu'à aujourd'hui leur pertinence⁶⁷ : le mythe de l'Inde mystique, mis en évidence dans le romantisme allemand et le mouvement transcendantaliste, le mythe de l'Inde comme fardeau pour l'homme blanc (*the White Man's burden*) popularisé dans le roman anglo-indien d'inspiration coloniale, ou encore le mythe de l'Inde comme lieu enchanteur, terre du bon sauvage ou, plus récemment, de l'utopie hippie, s'actualisent en effet dans les expériences contemporaines des expatriés rencontrés en Inde. Que ce soit via les retraites de yoga, le bénévolat à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*, ou via l'expérience des plages paradisiaques de Goa, ces formes contemporaines de rencontres avec l'Inde sont toujours basées sur des images archétypales d'une Inde spirituelle, misérable ou idyllique.⁶⁸ On retrouve aussi en abondance, dans les représentations coloniales et postcoloniales, l'idée de l'altérité radicale de l'Inde, une opposition culturelle qui semble faire son chemin dans l'imaginaire du voyageur occidental contemporain.⁶⁹

On constate en effet que malgré l'hétérogénéité et la variété de représentations de l'Inde (Teltscher, 1997 [1995]); que malgré leur disponibilité de plus en plus grande, vu le développement des télécommunications; que malgré le fait que l'imaginaire postcolonial se trouve dilaté par les médias transnationaux, la diaspora et les voyageurs, qui maintiennent, transforment ou s'approprient les images archétypales de l'Inde (Appadurai, 1996), des mythes de l'Inde, construits sur le socle du colonialisme, sont néanmoins largement véhiculés, diffusés et popularisés.⁷⁰ Car si les représentations occidentales de l'Inde sont diverses, hétérogènes et dialogiques, il n'en demeure pas moins que certaines plus que d'autres frappent l'imaginaire; que certaines plus que d'autres prédominent à certaines époques et dans certaines aires culturelles; que certaines plus que d'autres laissent des marques dans l'imaginaire postcolonial contemporain. Un constat qui nous éclaire sur la difficulté à dépasser ces archétypes classiques, même dans une ère où, d'après Appadurai, l'imagination possède « a wider set of possible » (Appadurai, 1992 : 196-198) et où « l'altérité radicale n'a plus place » (Abélès, 2005 : 21). Un constat qui nous pousse à accorder autant plus d'importance, à l'instar de Kirin Narayan, aux images populaires des cultures *autres*, afin d'éventuellement briser les oppositions binaires trop rigides (Narayan, 1993 : 477). Car comme l'énonçait si éloquemment Ashis Nandy, « history can sometimes be made to follow from myths » (Nandy, 2005 : 63).

2.3 L'expérience d'expatriation

Si la prise en compte du contexte socio-culturel occidental est primordiale pour comprendre ce qui rend possible et donne forme au projet d'expatriation, notre double approche nous amène aussi à nous pencher sur *l'expérience* d'expatriation. À travers les récits des expatriés, nous cherchons donc à comprendre leurs pratiques sociales dans des localités spécifiques (fortement associées à des mythes-modèles de l'Inde), c'est-à-dire leur attachement aux lieux, leur intégration dans les communautés locales,⁷¹ mais aussi leurs pratiques de réseautage avec leur pays d'origine. Nous nous intéressons aussi aux transformations identitaires que leur procure leur expérience en Inde, et à l'impact de ces transformations sur leur projet d'expatriation. Mais d'abord, des précisions terminologiques s'imposent.

◆ Définir l'expérience interculturelle

Jusqu'ici, nous avons parlé de l'expérience de la rencontre avec l'autre, ou encore d'expérience d'altérité. Nous voulons ici introduire la notion d'expérience *interculturelle* pour faire sens de l'expérience des expatriés en Inde. Le terme étant rejeté par plusieurs anthropologues, au nom du fait qu'il connote, dans les médias et dans plusieurs organismes publics, une logique d'affrontement entre des cultures distinctes et homogènes,⁷² nous choisissons néanmoins de l'utiliser pour étudier l'expérience d'expatriation occidentale en Inde, afin de bien marquer l'apport que cette recherche peut avoir sur tout le champ des études interculturelles.⁷³ Il importe cependant ici de clarifier le contexte spécifique dans lequel nous voulons l'utiliser.

L'expérience interculturelle des expatriés en Inde fait ici référence à leur expérience subjective de l'altérité, mais une expérience qui n'est pas nécessairement intersubjective (c'est-à-dire qui a lieu entre deux sujets). L'expérience interculturelle réfère plutôt à l'expérience individuelle des expatriés, qui entrent en contact avec l'Inde. Leur vision de la culture indienne est non-figée et individuellement variable, et nous ne mettons donc pas de côté ici la notion d'agentivité et de fluidité des cultures, seulement, leur expérience interculturelle n'implique pas nécessairement la rencontre d'une autre subjectivité; leur expérience interculturelle peut se faire (et se fait, le plus souvent) au contact d'une sous-

culture particulière en Inde, incluant des lieux, une atmosphère, un paysage, des coutumes, etc. Faisant partie de cette sous-culture autre, ou expérimentée comme telle, on retrouve aussi parfois des individus en particulier, mais le plus souvent, un autre générique, l'Indien, avec qui ont souvent lieu des bris de communication. Nous ne limitons donc pas la notion d'expérience interculturelle à l'*interaction* stricto sensu. Au contraire, nous tenons aussi compte de ce qui précède la rencontre, de l'imaginaire de l'autre.

La notion d'expérience interculturelle est cruciale pour comprendre l'expérience des expatriés en Inde : d'une part, parce qu'eux-mêmes définissent leur expérience comme étant une rencontre avec le différent (basée sur une idée de l'altérité radicale de l'Inde, et cela, même si parfois ils expérimentent cette rencontre comme un retour aux sources); et d'autre part, parce que souvent, le facteur critique dans leur choix d'expatriation n'est pas la rencontre avec les Indiens eux-mêmes, mais avec « la culture Inde », l'Inde étant pour eux une culture propice à leur mode de vie, fournissant un espace social et culturel leur permettant de mettre en oeuvre leur projet de vie. À noter donc que lorsque nous parlons de *relations* interculturelles, plutôt que d'*expérience* interculturelle, c'est que nous faisons référence à la rencontre intersubjective entre un expatrié et un ou des Indiens, toujours du point de vue des expatriés.

Ce choix théorique nous permet d'éclairer l'expérience interculturelle de façon novatrice, en tenant compte autant de ce qui se passe et se négocie dans la rencontre (intersubjective ou non), que de ce qui l'entoure et la précède.⁷⁴

◆ *Zone frontière et zone de contact*

L'expérience interculturelle des expatriés se produit donc au contact de l'Inde, et non pas nécessairement via une rencontre intersubjective. Seulement, si ce qui est défini comme étant « l'Inde » est variable - et cela, même dans le discours d'un même individu, selon le contexte d'énonciation - leur contact avec la culture « autre » réfère néanmoins généralement à une sous-culture spécifique en Inde dans laquelle ils se sont insérés, qui est étroitement liée à un certain mythe de l'Inde, et qui est le plus souvent remplie d'infrastructures touristiques servant à réguler l'espace.

En référence à la notion de *borderzone* d'Edward Bruner, nous appelons ici *zone frontière* cette sous-culture spécifique à travers laquelle a lieu l'expérience interculturelle des expatriés en Inde.⁷⁵ Dans le contexte d'expatriation, chez ceux et celles qui souvent n'envisagent pas de projet de retour, la notion de rôle joué momentanément par les acteurs en présence, à laquelle réfère Bruner, ne rend cependant pas compte de la volonté des expatriés de se distinguer du « vulgaire touriste » et de s'investir dans la création de localité, au-delà des infrastructures touristiques et de la codification des interactions qu'elles imposent. La notion d'interprétation de Tim Edensor est donc aussi intéressante pour faire sens de l'appropriation du lieu par les expatriés. Edensor se penche en effet sur les limites des représentations dominantes (ou des mythes) associées aux lieux, sur les contestations possibles des représentations hégémoniques et sur les différentes possibilités d'interprétation dans un même espace touristique (Edensor, 1998 : 17-18).⁷⁶ Par la notion de zone frontière, nous entendons donc une zone spécifique de rencontre, habitée *aussi* par des touristes et fortement associée à certains mythes de l'Inde, où il demeure difficile, mais non impossible, pour les expatriés, de contourner les interactions codifiées (caractéristiques des interactions touristiques), et d'investir le lieu à leur façon.⁷⁷

Ceci dit, et comme nous le verrons, certains expatriés cherchent cependant à s'éloigner de ces zones frontière afin de mieux s'approprier le lieu.⁷⁸ Il importe donc aussi de tenir compte du contexte inégalitaire de la rencontre, que l'interaction ait lieu ou non dans une zone frontière, l'expatrié ne pouvant faire fi des relations de pouvoir en jeu. Mary Louise Pratt⁷⁹ utilise, pour faire sens de ces inégalités, la notion de *zone de contacts*, définie comme :

« [...] social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination – such as colonialism and slavery, and their aftermaths as they are lived out across the globe today. [...] [It] refers to the space of imperial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict. » (Pratt, 2008 : 7-8)

Cette notion réfère explicitement à l'interaction qui a lieu en situation inégalitaire, et s'avère elle aussi très utile pour rendre compte de l'expérience d'expatriation des

Occidentaux en Inde. Cependant, Pratt insiste sur la nécessité de concevoir cet espace de rencontre comme une intersection, une coprésence qui permet l'improvisation :

« It treats the relations among colonizers and colonized, or travelers and travelees not in term of separatedness, but in terms of co-presence, interaction, interlocking understandings and practices, and often within radically asymmetrical relations of power. » (Pratt, 2008 : 8)

Cette notion de zone de contacts nous permet donc de mettre l'accent sur l'asymétrie des relations en contexte postcolonial, mais sans occulter l'aspect interactif qu'induit la rencontre de deux altérités, et la possibilité qu'une rencontre intersubjective ait lieu.

◆ *L'appropriation du mythe et l'attachement au lieu*

Nous l'avons vu, la rencontre avec l'Inde commence bien avant l'expérience directe : elle est parfois déjà vécue à travers des espaces sociaux transnationaux, mais elle est aussi inscrite dans la mémoire et dans les représentations et constructions occidentales de l'Inde, dans ce que nous avons appelé les mythes-modèles. Nous avons cependant aussi vu que la notion de mythe-modèle implique une possible réappropriation et transformation par les expatriés, leurs représentations se transformant au fil des expériences.

Ainsi, si certains mythes-modèles amènent l'expatrié à s'insérer en Inde dans une zone frontière spécifique (soit à Rishikesh, Calcutta, ou Goa), celui-ci aura néanmoins l'occasion de se réapproprier le mythe de départ de manière idiosyncrasique, d'investir le lieu de façon différentielle. Ce sont, selon Low et Lawrence-Zúñiga, ces appropriations spécifiques qui transforment l'espace en lieu (*space into place*) (Low et Lawrence-Zúñiga, 2003 : 13).⁸⁰ Pour rendre compte de cette relation étroite entre les images dominantes associées aux lieux et la création de localité, entre la narrativité du lieu et son interprétation (Low et Lawrence-Zúñiga, 2003 : 16), nous utilisons donc, à l'instar de Feld et Basso (1996), la notion de « senses of place », traduite ici par *le vécu des lieux*.

En nous attardant aux représentations et au vécu des lieux des expatriés occidentaux, nous tenterons donc de comprendre leurs appropriations des mythes-modèles de l'Inde, les pratiques mises en oeuvre pour rendre les lieux significatifs, leur attachement affectif aux lieux, de même que leur notion de chez-soi. En effet, dans le cas particulier des

expatriés - pour qui, nous le verrons, l'expérience de déplacement n'implique pas de perte douloureuse ou de désir d'exister en tant que collectivité comme c'est le cas pour les groupes diasporiques – le concept de *homeland* est moins pertinent,⁸¹ et il s'avère plus intéressant de se questionner sur leur notion de chez-soi (*home*).

Selon Susan Lucas et Bandana Purkayastha (2007), si les pratiques transnationales caractéristiques des sociétés contemporaines font émerger de nouvelles conceptions du chez-soi, marquées par de multiples attachements et une façon de se sentir chez soi dans plus d'un lieu, les auteurs notent par ailleurs que le chez-soi est souvent défini comme un lieu affectif (*residence of feeling*).⁸² De plus, ils notent une propension à changer d'échelle (*scale-jumping*) lorsqu'il s'agit de nommer le chez-soi : on passe allègrement de la physicalité du lieu, à un espace plus global, voire symbolique. Nous verrons que ce chez-soi affectif et ce changement d'échelle est aussi présent dans le discours des expatriés rencontrés en Inde, qui définissent leur chez-soi tantôt comme un quartier, une ville, un pays, voire même dans certains cas comme une région du monde. Cette notion de chez-soi est aussi, nous le verrons, non seulement liée à l'attachement au lieu, mais à l'appartenance à une communauté spécifique.⁸³

◆ *Les communautés d'intérêts*

Pour comprendre l'expérience d'expatriation des Occidentaux en Inde, il faut aussi s'attarder à leur insertion dans des communautés locales. Dans leur numéro spécial sur les élites transnationales, Willis, Yeoh et Fakhri (2002) insistent sur le fait que si la mobilité des élites se fait avec aisance, ils ne vivent pas pour autant dans un monde dépourvu de frictions.⁸⁴ Élites ou non, il s'agit de comprendre leur intégration dans les communautés locales, leurs affiliations et toutes autres formes de réseautage. C'est en partie ce que nous tenterons de faire ici, en nous attardant : 1) aux tensions dans les relations locales; et 2) à la nature de la communauté d'appartenance locale.

Tout d'abord, l'expatrié occidental en Inde entre en relation avec des Indiens locaux, habitant ou fréquentant la même zone frontrière. Cette rencontre peut donner lieu à un dialogue ou à un partage des repères, à l'élaboration d'un horizon commun. Cette coconstruction de sens est fort bien illustrée par Paul Rabinow, qui montre comment

l'anthropologue et l'informateur élaborent ensemble et de façon intersubjective un système partagé de symboles, tout en respectant certains univers de sens distincts.⁸⁵ Rabinow souligne par ailleurs l'importance d'examiner les moments où l'anthropologue est tourné en dérision par ses informateurs, s'agissant là, selon lui, de moments constitutifs de la rencontre; de bris de communication hautement révélateurs des limites de la rencontre et de ses progressions (Rabinow, 1988 : 137-138, 144).⁸⁶ Nous nous intéresserons aussi à ces moments clés que sont les bris de communication pour comprendre les limites posées à l'intersubjectivité chez les expatriés occidentaux en Inde.

En outre, une tension existe aussi entre les expatriés et les touristes occidentaux. En prenant en compte l'élan anticonformiste qui est parfois au cœur du projet de départ, il n'est pas étonnant de constater que le touriste peut prendre la forme de « l'autre trop identique qui déçante le voyage » (Christin, 2001 : 27).⁸⁷ Si les expatriés cherchent clairement à se distinguer des « simples voyageurs » qui ne font que passer, le désir de se distinguer du même n'est cependant pas toujours aussi radical, à la lumière entre autres du regroupement entre pairs qui se produit chez les expatriés.

La notion de tiers instruit est ici utile pour comprendre cette variation. Bernard Fernandez distingue en effet le semblable tiers instruit, avec qui l'on ressent la nécessité de partager son expérience, du semblable faux tiers instruit, qui est l'archétype du double inversé, et qui en raison de son arrogance, de sa médiocrité et de son manque d'éthique comportementale, devient un modèle de contre identification (Fernandez, 2002b : 183-185). Pour l'expatrié, le touriste ou le voyageur serait donc le faux tiers instruit, alors que les autres expatriés font office de tiers instruits, avec qui on peut partager son expérience.

Concernant l'étude du regroupement entre pairs, nous nous inspirerons des études sur les enclaves touristiques et des études émergentes sur les communautés d'expatriés professionnels confinés à des réseaux institutionnalisés, tout en mettant en relief la porosité de ces frontières.⁸⁸ Nous prendrons aussi en compte le courant de l'anthropologie du tourisme qui a étudié le phénomène sous l'angle des regroupements ponctuels.⁸⁹ Bauman voit d'ailleurs dans cette éphémérité un signe de la modernité « liquide » : les communautés sont créées de façon *ad hoc*, selon des intérêts et des occasions particulières, et sont donc volatiles, destinées à se dissoudre éventuellement, et basées sur leur précarité et leur intensité momentanée (Bauman, 2000 : 199-200).⁹⁰ Outre cette

vision des communautés ponctuelles comme un épiphénomène de la propension moderne à la fluidité, il faudra aussi tenir compte de l'attachement à une communauté élective, indépendant de l'attachement aux membres qui la composent, et centré sur un engagement envers des valeurs communes. Ces valeurs communes se trouvant au cœur du projet d'expatriation des informateurs, la nature du projet sera donc centrale pour comprendre l'émergence des communautés d'appartenance locales.

◆ *Le renouveau identitaire*

Il importe aussi de s'attarder aux transformations identitaires des expatriés occidentaux en Inde, décrites par ceux-ci comme faisant partie intégrante de leur expérience et de leur choix d'expatriation. Les notions de cadre de référence et de transformation ponctuelle s'avèrent intéressantes pour faire sens de la diversité des formes de transformation identitaire.

Pour Charles Taylor, les cadres de références fournissent aux individus le contexte explicite ou implicite de leurs intuitions, réactions et jugements moraux. Ces cadres de références sont incontournables, même à une époque de libre choix : certains peuvent certes refuser les cadres de références traditionnels, et s'en approprier d'autres, mais ils ne manquent pas pour autant de cadres (Taylor, 1998 : 44-51).⁹¹

En outre, l'expérience interculturelle peut donner lieu à des appropriations qui altèrent l'identité, mais n'impliquent pas nécessairement un changement de cadre de référence. À titre d'exemple, Jean-Guy Goulet et David E. Young, dans leur ouvrage sur l'anthropologie de l'expérience (1994), montrent bien comment une personne en contact avec une culture différente, en intégrant à son schème de pensée des traditions locales, peut être transformée par des expériences qui viennent parfois remettre en question la conception même de la réalité.⁹² Le changement qui survient dans la façon de conceptualiser est éloquentement expliqué par Goulet et Young comme une « transition subjective d'une province de sens à une autre », le glissement résultant principalement d'un changement d'attitude et d'une suspension des repères habituels. Si la transformation peut être momentanée, et appliquée uniquement à un certain type d'expériences, il n'en demeure pas moins que le sujet est marqué par cette altération.

À noter aussi les deux types d'appropriations culturelles mentionnés par Hannerz dans sa description du cosmopolitisme :

« It may be one kind of cosmopolitanism where the individual picks from other cultures only those pieces which suits himself. In the long term this is likely to be the way a cosmopolitan constructs his own unique personal perspective out of an idiosyncratic collection of experiences. But such selectivity can operate in the short term, situationnally, as well. In another mode, however, the cosmopolitan does not make invidious distinctions among the particular elements of the alien culture in order to admit some of them into his repertoire and refuse others; he does not negotiate with the other culture but accepts it as a package deal. » (Hannerz, 1990 : 240)

Nous verrons en effet que la nature des appropriations est variable selon les expatriés. Pour notre part, nous distinguerons entre ceux qui s'orientent vers un changement de leur cadre de références, le nouveau cadre étant emprunté à la culture hôte et servant de guide pour l'interprétation de chaque expérience, et ceux qui se limitent à des transformations ponctuelles, altérant néanmoins leur identité, mais de façon plus localisée.⁹³ Nous verrons cependant que même dans les cas qui se rapprochent de la conversion, les informateurs ne peuvent pas (ou ne veulent pas) pour autant se défaire de leur statut d'expatrié les situant dans une liminalité quasi permanente.

◆ *Pratiques transnationales et continuité affective*

Afin de comprendre l'expérience des Occidentaux en Inde et leur choix de maintenir leur projet d'expatriation, il importe aussi d'étudier la nature de leurs pratiques transnationales. Pour cela, il faut identifier quel type de communautés, de liens ou d'attachements transnationaux sont privilégiés, de même que le type de continuité d'appartenance qui est entretenue avec la communauté d'origine.

Comme en témoigne les études migratoires remettant en question les visions unidirectionnelles de la migration, les migrants sont dorénavant de plus en plus des *transmigrants*, ayant des projets de migration imprécis, des projets de retour au pays d'origine, et faisant souvent des allées et venues entre le pays d'origine et le pays d'accueil. Ils préservent ainsi souvent un lien serré avec leur communauté d'origine, tout

comme ils développent aussi, à différents degrés, un sentiment d'appartenance à la communauté d'accueil.⁹⁴

Plusieurs études mettent l'accent sur le fait que les liens peuvent désormais être préservés avec la communauté d'origine, lointaine ou non, grâce entre autres au développement des télécommunications.⁹⁵ En outre, Alejandro Portes (1999) note que la discrimination vécue dans la société hôte peut pousser à développer des pratiques transnationales comme stratégie adaptative. Il identifie aussi un autre facteur qui stimule le maintien des liens avec la communauté d'origine : selon lui, une migration motivée par des raisons politiques favorisera les pratiques transnationales, les nouveaux arrivants ressentant le besoin de rester moralement engagés envers la communauté. Au contraire, les migrations pour des motifs personnels ou familiaux donneront lieu à des pratiques transnationales sélectives. Dans le cas des expatriés occidentaux en Inde, nous verrons que leurs pratiques transnationales sont en effet sélectives, plutôt que basées sur l'émergence d'une communauté imaginée⁹⁶ ou sur un engagement ethnique transnational.⁹⁷

Nous verrons que les pratiques transnationales des expatriés occidentaux en Inde sont de nature économique ou affective (plutôt que politiques). Si les pratiques transnationales sont une avenue pour le transfert de capitaux financiers (Vertovec 1999), la matérialité de la culture et le trafic des objets sont aussi un signe des multiples appartenances en contexte transmigratoire. Pnina Werbner, dans son article sur la création des mondes ethniques transnationaux (1999), montre en effet que c'est la matérialité de la culture qui souvent sert de marqueur affectif avec la communauté d'origine, créant un effet de proximité dans la distance (en combinaison avec les moyens de télécommunications et de transport). Nous porterons donc une attention particulière à la matérialisation (ou non) de ces marqueurs affectifs chez les expatriés occidentaux en Inde, mais aussi à leurs liens affectifs avec des proches restés au pays d'origine.

2.4 L'hypothèse de l'épuisement culturel

Prenant en compte à la fois le contexte qui précède et pave la voie au projet d'expatriation en Inde et l'expérience d'expatriation en tant que telle, nous formulons donc l'hypothèse de l'épuisement culturel pour faire sens de l'expatriation occidentale en Inde. Cette hypothèse nous semble être en mesure de bien cristalliser l'impératif du projet d'expatriation tel qu'exprimé par les informateurs rencontrés dans les trois terrains de recherche.

La notion d'épuisement culturel est esquissée brièvement par Caren Kaplan dans son ouvrage *Questions of Travel - Postmodern Discourses of Displacement* : « Expatriates felt their own culture were exhausted and drained of significance », écrit-elle (Kaplan, 1996 : 44). Pour elle, il semble que l'expatrié (un synonyme de l'exilé, pour Kaplan) expérimente une perte de sens semblable à celle du voyageur de la contre-culture : tous deux sont à la recherche d'une vie plus authentique et partagent la croyance en une expérience plus significative ailleurs (Kaplan, 1996 : 64).⁹⁸

Sur la base de ce que suggère Kaplan, nous définissons pour notre part la notion d'épuisement culturel comme : *un sentiment d'aliénation par rapport à une culture d'origine qui ne fait plus sens, et duquel peut découler une quête de repères dans une culture autre*. Cette définition a l'avantage de pouvoir inclure l'expérience de ceux et celles qui vivent un sentiment d'aliénation culturelle, sans pour autant avoir en leur possession les ressources nécessaires pour engager une quête de sens dans un *lieu* autre. Cette notion d'épuisement culturel permet en outre de faire sens de tous ces motifs de départs dont ont largement fait état les auteurs s'étant penchés sur le phénomène touristique, soit la quête d'authenticité, de nouveauté ou d'exotisme, la quête spirituelle, le désir de transformation, d'émancipation ou d'échappatoire, le désenchantement ou la libération de la répression des institutions, etc. À noter aussi que l'on peut percevoir, dans ces épuisements culturels, les traces du courant romantique qui étalait son malaise mélancolique face à la modernité et son goût pour l'Orient.

Le concept d'épuisement culturel permet donc de faire sens de ces motifs divers pour lesquels on a souvent peine à dire s'il s'agit d'un mouvement de rejet par rapport à une culture de départ, ou plutôt d'un attrait pour une autre (*push* et *pull factors*). Deux aspects

qu'il est dans les faits difficile de séparer, et qui sont les revers d'un même sentiment : lassitude, mais aussi curiosité et espoir; univers référentiel perçu comme exempt de signification, mais aussi recherche de sens dans un ailleurs qui promet du meilleur. C'est cette hypothèse que nous gardons en tête dans la présentation des données ethnographiques.

Notes Chapitre deux

¹ Plusieurs auteurs s'efforcent de distinguer le touriste du voyageur : alors que le touriste voyage pour le plaisir, il s'agit d'une épreuve pour le voyageur (Leed, 1991 : 10), ce dernier se repliant sur l'exploit pour se distinguer (Michel, 2000 : 114). Il y aurait en effet une hiérarchie au sein de la communauté de voyageurs, basée sur des critères tels que la durée du voyage, ou le niveau de confort et de pauvreté (Teas, 1988 : 36), et une compétition au sujet de l'authenticité des expériences, les voyageurs désirant rencontrer l'autre en dehors de l'enclave touristique (Edensor, 1998 : 164, 176-177). Il apparaît donc qu'à la différence du touriste, qui séjourne pour une très courte période, dans un certain confort et dans un but principalement de consommation, le voyageur semble être plus enclin à aller au-delà des relations purement commerciales pour rencontrer des gens autres que la communauté de voyageurs. Un fait pourtant contestable à la lumière entre autres des études sur le phénomène des *backpackers*, une catégorie de voyageurs pour qui les interactions sont principalement intragroupe, les relations avec les locaux se limitant à des échanges commerciaux, à l'intérieur des infrastructures touristiques qu'ils dénoncent (Heath et Potter, 2004 ; Howard, 2007 ; Sørensen, 2003 et 2007).

² Selon Karen Fog Olwig, jusque dans les années quatre-vingt, les phénomènes migratoires sont perçus comme le fait de gens socialement et économiquement dépourvus, qui se déplacent dans l'espoir d'une vie meilleure. La migration est alors théorisée comme un mouvement à sens unique, suivi d'une intégration dans la société d'accueil et d'une mobilité sociale et économique. C'est seulement récemment que les théoriciens prennent en compte l'aspect transnational des déplacements, et réalisent qu'ils sont souvent le fait de gens privilégiés, qui voyagent pour des opportunités d'études ou de carrières (Olwig, 2007 : 88). Il est par ailleurs aujourd'hui entendu que la migration est un phénomène réversible, souvent sans plan préétabli, et qui subit changements et ajustements (voir entre autres Lie, 1995). Pour certains, l'aller-retour est même un mode de vie. À cet égard, voir entre autres Morokvasic et Rudolph (1996) sur les migrations pendulaires en Europe. Voir aussi Portes pour une analyse de l'immigration contemporaine comme étant intimement liée à la logique capitaliste et aux besoins des employeurs dans les sociétés dites avancées (Portes, 1997 : 4-5), ainsi que Li et Teixeira (2007) pour une remise en question des distinctions traditionnelles entre pays dits d'émigration et d'immigration. Les auteurs arguent qu'on ne peut plus faire l'équation entre migrants et pays en développement, les flots migratoires étant beaucoup plus diversifiés que ce que cette association ne le suggère. On note cependant que la plupart des études migratoires se concentrent toujours aujourd'hui sur l'immigration en Occident, laissant de côté les « zones rouges d'immigration » que sont les pays riches du Moyen-Orient et les pays émergents d'Asie du Sud-Est (Bernard, 2002 ; Price et Benton-Short, 2007).

³ Dans le cadre d'un colloque intitulé *Thinking Through Tourism* (London Metropolitan, avril 2007), plusieurs panélistes ont abordé le thème des frontières floues entre tourisme et migration. Karen O'Reilly définissait entre autres la migration découlant de l'expérience touristique (*tourism-informed mobility* ou *migration that is tourist motivated*) comme le fait des migrants visitant d'abord les lieux en tant que touristes, et choisissant après-coup de s'y établir de façon permanente. Les infrastructures touristiques supportent alors ces migrations, et les cohortes de touristes assurent la présence de certains biens et services (O'Reilly, 2007). À noter aussi que l'on retrouve le phénomène inverse : les migrants peuvent devenir des pôles d'attraction touristique. Voir à cet égard l'article de Williams et Hall, portant sur les recoupements entre le tourisme et la migration, où les auteurs arguent que les nouvelles formes de consommation et de production intensifient les liens entre ces deux secteurs d'activités. Selon les auteurs, c'est le problème de la permanence qui est au cœur de la définition du concept de migration, et qui suscite l'apparition de nouveaux termes pour faire état des différentes formes de migration non permanentes, tels les *migrant tourist workers*, qui combinent travail et divertissement. Ce problème conceptuel (entre permanence et temporalité) laisse par ailleurs de côté les migrants péripatétiques, ces gens qui circulent entre plusieurs lieux, et pour des motifs incertains (Williams et Hall, 2000 : spec. 6-12).

⁴ Chris Bongie définit l'aventure comme le dernier refuge de l'expérience dans un monde qui, comme l'écrivait Walter Benjamin, atrophie l'expérience et la rend quasi impossible. La recherche

d'extraordinaire et d'exotique serait alors une tentative ultime pour expérimenter (Bongie, 1991 : 9-10, 21-22).

⁵ Sur le voyage comme capital culturel, voir aussi Desforges 1998. À noter cependant que le voyage comme capital culturel perd de sa valeur et voit son effet distinctif miné au fur et à mesure que les autres acquièrent la même expérience (Heath et Potter, 2004 : 270).

⁶ Dans la phénoménologie de l'expérience touristique du sociologue Erik Cohen, ce type de voyage est un mouvement du centre vers la marge, dans le seul but de renforcer l'adhésion au centre (Cohen, 1979 : 183-196). À noter que la naissance du tourisme de masse dans nos sociétés contemporaines a aussi été théorisée comme un devoir de citoyen consommateur (Michel, 2000 : 41); une autre façon de renforcer ultimement son lien à sa société d'origine.

⁷ Le désir de fuite, s'il était présent chez les premiers pèlerins, est d'autant plus présent chez les touristes contemporains, qui peuvent plus facilement s'échapper temporairement. Voir Reader, 2007.

⁸ Voir Frey 1998 et Reader 2007 sur la souffrance physique des pèlerins d'antan et le malaise psychologique (*mental unease*) des pèlerins contemporains.

⁹ Selon Jean-Michel Belorgey, les signes manifestes du profil du transfuge sont perceptibles dans les vêtements utilisés, la langue employée et les comportements déployés, voire même dans le changement de nom fait pour consacrer la métamorphose. Si le périple du transfuge commence souvent par une rupture ou un refus d'obédience, celui-ci aspire tout de même à un nouvel enracinement, et il sera donc attiré par les rites initiatiques ou tout autre rituel de passage pouvant symboliser sa traversée et son changement de statut. Selon Belorgey, ce désir de métamorphose s'explique par différents facteurs, tels l'incertitude identitaire, l'absence de limite à la passion de l'autre et le refus de s'insérer dans un système. Selon lui, malgré que le transfuge développe de nouveaux attachements, il conserve un profond désir de liberté et ressent le besoin de reprendre indéfiniment la route, pour aller toujours plus loin, tout en jetant constamment un regard sur le chemin parcouru (Belorgey, 2000).

¹⁰ Sur le procédé de distanciation temporelle pour rendre l'autre désirable, voir aussi Fabian 1983. Critiquant les concepts et méthodes de l'anthropologie classique, Fabian étudie le concept du sauvage « not yet ready for civilization » à partir de sa théorie du déni de *coevalness*, défini comme un usage du temps dans le but de se distancier de ceux que l'on observe. Cet usage de la temporalité est donc requis pour faire sens du concept linéaire de l'histoire, avec à un pôle le progrès, le développement et la modernité; et à l'autre pôle la stagnation, le sous-développement et la tradition (Fabian, 1983 : 144). Si le concept de distanciation permettrait donc de justifier l'intervention coloniale (Said, 1978), il permettrait aussi, d'après Fabian, de rendre l'autre désirable; car ce qui rend l'autre significatif, c'est justement l'idée qu'il vive dans un autre temps (Fabian, 1983 : 25-27).

¹¹ Voir aussi l'ouvrage de Rojek et Urry, dans lequel les auteurs décrivent l'attraction pour l'atemporalité dans le tourisme moderne. Selon eux, et en se basant sur les travaux de Meyerowitz (1985), l'attraction repose sur le fait que « l'ailleurs » n'est pas ravagé par les horloges et les chronomètres : « In commodified cultures, marking off these sights as replete with time becomes crucial, since the rest of society is experienced as increasingly instantaneous and placeless. » (Rojek et Urry, 1997: 15).

¹² Pour une discussion de la notion d'authenticité, voir aussi Cohen, 2004.

¹³ Le degré avec lequel le voyageur tente de s'éloigner des sentiers battus et de l'expérience proposée ne dépend, selon Heath et Potter, que de la flexibilité chez chacun du concept d'authenticité (Heath et Potter, 2004 : 273-274).

¹⁴ La connaissance annule en effet d'emblée l'exotisme, qui tendra à disparaître au fur et à mesure de l'adaptation au milieu (Segalen, 1978 [1908] : 34). Le divers ne doit donc pas être atteint sous peine de dissiper l'exotisme. C'est pourquoi l'autre doit constamment être jeté plus loin (Schaffhauser, 2001 : 150). Sur l'échec de la quête d'exotisme, voir aussi Figueira, 1994.

¹⁵ Sur la valorisation excessive de l'autre en raison de la dévalorisation de soi, voir aussi Affergan, 1987.

¹⁶ Pour une analyse du lien étroit qui existe entre la reconnaissance de l'autre et la projection de soi, voir aussi Fabian, 2001.

¹⁷ Sur la découverte de soi et la quête de façon alternative d'être soi chez les pèlerins modernes, voir aussi Reader 2007.

¹⁸ Pour une meilleure compréhension du processus historique en jeu dans le phénomène d'immigration, voir entre autres l'étude de Deidre Meintel qui montre, à travers l'exemple du Cap Vert, comment le très bas taux d'employabilité et la présence de liens commerciaux avec les États-Unis contribuent, entre autres facteurs, à faire du Cap Vert une société d'émigration. Meintel montre que l'émigration du Cap Vert s'accroît et se diversifie avec l'indépendance en 1975, grâce aux réseaux d'immigrants déjà établis, mais aussi grâce à la libre circulation dans l'Union européenne (Meintel, 2002).

¹⁹ Nous mettons ici l'accent non pas sur le contexte migratoire, mais sur les « stratégies de vie » (Bretell, 1982) ou les « microstratégies personnelles » des migrants, définies par Morokvasic et Rudolph, dans un contexte migratoire de libre circulation dans l'Union européenne, comme une recherche de sens, d'indépendance, et de promotion sociale (Morokvasic et Rudolph, 1996). Par « stratégie personnelle », nous entendons pour notre part des raisons personnelles ou familiales qui motivent le départ d'un individu en particulier. Pour avoir un aperçu des diverses stratégies personnelles qui sous-tendent les projets de migration, nous avons dû nous pencher sur des récits de vie et des études ethnographiques, dont plusieurs ont été inspirés par les courants féministes des années soixante-dix, désireux de remettre l'expérience du sujet au cœur de la théorie anthropologique. Je remercie Pr. Deirdre Meintel pour ses commentaires éclairants sur le projet migratoire et pour m'avoir orientée vers ces études de cas.

²⁰ L'idéologie migratoire est mise en évidence dans l'étude de S. Philpott sur l'immigration antillaise en Grande-Bretagne (1973). L'auteur met en effet l'accent sur la valeur sociale positive de l'immigration, l'immigration étant, pour les Antillais, un vecteur de mobilité sociale, au même titre que l'éducation. Si bien que celui qui n'a pas vécu l'expérience migratoire « n'est pas un homme ». L'émigration est ainsi pratiquement une étape de la vie, comme c'est aussi le cas pour les Capverdiens étudiés par Deirdre Meintel (Meintel, 2002). À noter aussi que selon Karen Fog Olwig, trop d'attention académique est portée aux populations de plus basses classes, à la recherche d'opportunités économiques. Dans le contexte caribéen, les récits migratoires témoignent plutôt d'une volonté d'acquérir un mode de vie « culturellement respectable », associé à l'attitude coloniale européenne (Olwig, 2007 : 87-89). Dans les récits des migrants caribéens de classe moyenne, l'accent est donc plutôt mis sur l'exigence des études à l'étranger pour se démarquer de la masse, et sur la place « de choix » qu'ils occupent dans la société « blanche » ; une précision de leur part qui leur sert à se distinguer des autres catégories de migrants, plus défavorisés (Olwig, 2007 : 95, 98). La volonté de mobilité sociale est, dans ces cas, évidente.

²¹ Dans la littérature sur l'immigration, on distingue les *push factors*, c'est-à-dire les conditions de la société d'origine qui poussent à partir, des *pull factors*, c'est-à-dire les opportunités qu'offre la société d'accueil. Selon Castles et Miller, les théories de la migration reposant sur les *push and pull factors* ont cependant l'inconvénient de ne reposer que sur des modèles économiques. En effet, les théories des *push factors* (incluant par exemple la croissance démographique, le niveau de vie, le manque d'opportunités économiques et la répression politique) et des *pull factors* (comprenant la demande de main-d'œuvre, l'accessibilité à la terre, les opportunités économiques et la liberté politique) sont basées sur des modèles rationnels, individualisant et anhistoriques, assumant que le mouvement se fait des régions pauvres vers les régions riches. Or, selon Castles et Miller, on ne peut omettre de prendre en considération les liens unissant déjà le pays d'émigration et le pays d'immigration, les liens basés sur le passé colonial, de même que les jeux politiques et économiques. Les liens culturels entre les différents états sont aussi des critères importants à prendre en considération pour comprendre les mouvements entre différentes entités politiques (Castles et Miller, 1998 : 19-23). Pour notre part, nous empruntons cette terminologie simplement pour tenter de distinguer les motifs personnels de migration liés aux malaises par rapport à la société d'origine des motifs liés à l'attrait pour la société d'accueil.

²² Philpott (1973) montre aussi l'importance de ces mécanismes de contrôle sociaux, faisant partie du réseau social de l'immigrant, et agissant aussi à distance : les migrants qu'il étudie agissent ainsi presque toujours en fonction de la possibilité d'un retour effectif, et anticipant donc l'approbation de la communauté.

²³ Voir aussi l'étude de Thang, MacLachlan et Goda (2002), sur l'immigration des femmes japonaises à Singapour. Plusieurs d'entre elles admettent avoir choisi de travailler outre-mer pour échapper au système patriarcal japonais. Être à l'extérieur du Japon leur donne plus d'intimité, comme elles s'extirpent de leur réseau de relations. Le fait qu'elles puissent échapper à la pression de devoir se conformer aux règles sociales en vigueur au Japon est en effet un facteur décisif dans leur projet d'immigration. C'est aussi pour elles une occasion de réflexivité, d'apprentissage personnel, de gain de confiance.

²⁴ Les projets migratoires se caractérisent d'ailleurs souvent plutôt par un désir de continuité. Voir Eastmond 1993 et 1997 pour un exemple de ce phénomène.

²⁵ Il est cependant possible de déceler, dans les récits migratoires, une certaine utopie de l'ailleurs; en témoigne la présence de l'*american dream* chez plusieurs migrants traditionnels.

²⁶ Selon O'Reilly, il faut distinguer la migration dans le but d'améliorer le style de vie des autres terminologies qui sont utilisées, mais qui ne couvrent pas l'ensemble du phénomène, telle l'idée de retraite migratoire (certains étant jeunes et/ou impliqués dans des activités lucratives), de migration de seconde résidence (certains étant locataires), de migration saisonnière (certains choisissant de s'établir pour de bon). La dénomination géographique de « migration nord-sud » pose un autre problème, car même en admettant que le nord soit associé à la richesse et le sud à la pauvreté, ce n'est pas le coût de la vie en tant que tel qui est le critère premier, mais bel et bien la recherche d'un meilleur style de vie (O'Reilly, 2007).

²⁷ Certaines conditions facilitent ce phénomène de migration : l'érosion du phénomène des classes, le taux de change qui augmente le pouvoir d'achat, le développement des communications de masse et des nouvelles technologies, l'amélioration des conditions de voyage et la démocratisation des coûts, la hausse démesurée du coût des valeurs mobilières, la flexibilité du marché du travail qui permet de travailler à partir de différents lieux, l'augmentation du temps consacré au loisir, etc. (O'Reilly, 2007; Thorpe, 2007)

²⁸ À noter que ces types de migrations dans le but d'améliorer le style de vie sont souvent situés géographiquement dans des régions à forte concentration touristique (O'Reilly, 2007).

²⁹ Alan Warde distingue pour sa part cinq différents sens attribués au concept de « style de vie » ou *lifestyle* : 1) un segment du marché; 2) les caractéristiques d'un groupe social en particulier; 3) un ensemble de pratiques sociales; 4) un projet de consommation décrit comme stylisé; et 5) une éthique de vie (Warde, 1994 : 69). Selon cette catégorisation, nous nous référons ici principalement aux deux derniers concepts, soit un mode de vie véhiculant des valeurs communes, mais aussi un projet de consommation, en ce sens que l'amélioration du statut économique est aussi fondamentale à la réalisation de la nouvelle éthique de vie des informateurs rencontrés à Goa.

³⁰ Nagy définit ainsi le regroupement des expatriés : « [...] expats tend to stick to their own kind in a more legal-institutionalised way, concentrating around embassies or other official or private institutions, centres and clubs. [...] They usually join an already existing community that they usually located before or upon arrival in the receiving country. » (Nagy, 2007 : 3)

³¹ La distinction peut néanmoins être floue : « [...] expats go to another country driven by their jobs, while residential tourists move for leisure reasons, like retirement or prolonged holidays. But when we analyse the facts, in most of the cases the residential tourists engage, formally or informally, in lucrative activities. » (Nagy 2007 : 3). Si expats et touristes résidentiels partagent souvent un même style de vie et un même statut légal, le moteur principal du déplacement n'est cependant pas le même : c'est le travail, versus la détente.

³² À l'instar D'Andrea, on pourrait même dire qu'ils représentent une anti-diaspora (D'Andrea, 2007 : 13-14). Voir la section 8.2 pour plus de détails.

³³ Nous verrons néanmoins que certains sont très actifs dans la création d'autres structures qui leur permettent de s'approprier le lieu d'accueil, particulièrement à Calcutta et à Goa.

³⁴ Kaplan se sert de la figure de l'exilé et du touriste pour bien mettre en évidence cette nécessité de la contextualisation : si les exilés, comme les touristes, peuvent en effet ressentir le désir d'échapper à une certaine culture, moins inspirante, cela n'est pas universalisable, selon Kaplan (Kaplan, 1996 : 59). Il faut donc tenir compte, selon elle, du fait que le déplacement n'est pas possible pour tous, et que tous les déplacements ne sont pas les mêmes. Pour Kaplan, les déplacements pour le plaisir, versus les déplacements de masse, doivent être interprétés comme

des variations historiques, et on doit donc remettre en question les métaphores du déplacement comme projet élitiste de déracinement esthétique, la majorité des gens se déplaçant plutôt pour travailler, ou pour survivre (Kaplan, 1996 : 1-5, 36). Pour une approche critique des différents types de déplacement, voir aussi l'article de Fabricant, *Riding the Waves of (Post) Colonial Migrancy : Are We All Really in the Same Boat?* (1998), où l'auteur met bien en évidence la discrimination à la mobilité pour certaines catégories de personnes. Le contraste est en effet frappant entre l'incarcération du réfugié à son arrivée, versus la facilité des déplacements pour le globe-trotter qui voyage sans effort (Fabricant, 1998 : 25-26).

³⁵ Sylvie Fortin, dans sa thèse sur les migrants de France à Montréal, argue que les Français émigrent pour des motifs personnels (l'envie de voyager, la progression de la carrière, etc.), et non pas pour des raisons politiques ou économiques. Fortin oppose ainsi la migration *choisie* à la migration *forcée* (Fortin, 2002). À noter aussi la définition de Domenach et Picouet des flux migratoires volontaires, qui connotent un choix plus individuel que collectif, et une désaffection pour le milieu social d'origine (Domenach et Picouet, 1995 : 38-39). Eastmond (1997) qualifie pour sa part de *forcées* les migrations qui sont motivées par des facteurs *poussant* au départ (*push factors* plutôt que *pull factors*); qui sont des expulsions (plutôt que des déplacements en raison d'une recherche d'une meilleure qualité de vie), qui sont soudaines et sont accompagnées d'un ardent désir de retourner un jour au pays d'origine. Si l'on est d'accord avec Eastmond pour dire que cette terminologie est nécessaire afin de faire sens de ces types de migration ne faisant pas nécessairement toujours partie de la terminologie légale du terme « réfugié », il n'en demeure pas moins que le regroupement de tous les autres types de migration sous le vocable de migrations « volontaires » vient masquer plusieurs autres traits distinctifs des mouvements migratoires.

³⁶ Angela Torresan nous met aussi en garde contre l'utilisation du terme « migrant privilégié ». Privilégiés par rapport à qui? En étudiant le portrait type des migrants brésiliens au Portugal, Torresan constate qu'ils ne font pas partie de l'élite, mais qu'ils sont dotés du capital financier et culturel nécessaire pour tenter de réaliser leurs aspirations ailleurs que dans leur pays d'origine; des aspirations qui, selon Torresan, prennent racine, entre autres, dans les images de l'ailleurs véhiculées dans les médias. Mais s'il s'agit là du portrait type du migrant, qu'est-ce alors, qu'un migrant « privilégié »? Selon Torresan, la notion de migrant privilégié ne doit pas être une catégorie objective, mais contextuelle. Dans le cas spécifique des Brésiliens à Lisbonne, par exemple, être un migrant privilégié signifie être en mesure de se réclamer du lien historique qui unit le Brésil au Portugal, afin de pouvoir participer pleinement à la création de l'espace public au Portugal (Torresan, 2007).

³⁷ Nous avons choisi de parler de modernité, plutôt que de postmodernité, entre autres pour faire écho aux propos des informateurs, qui faisaient souvent référence à « l'Occident moderne ». En outre, le tournant subjectiviste, un aspect qui nous intéresse particulièrement, trouve sa source dans l'expressivisme romantique, et en ce sens, il ne peut être attribué à la seule période postmoderne. Lorsque nous référons à la postmodernité, c'est donc uniquement afin de ne pas dénaturer les propos des auteurs que nous citons. Pour une critique de la postmodernité comme réalité sociale radicalement différente de la modernité, voir aussi Leavitt, 1991; Taylor, 1994.

³⁸ Les pathologies modernes reflètent d'ailleurs le sentiment de vide existentiel découlant de la perte d'horizon (Taylor, 1998 : 34; voir aussi Ehrenberg 2000 et Giddens 1991). Au contraire, selon Weidenfeld (dans la préface de Berger et Luckmann, 1995), c'est le pluralisme moderne et la propension à la multiplicité culturelle qui créerait les conditions pour l'émergence des « crises de signification » (*intersubjective crises of meaning*), en raison de la multiplication des communautés de sens qui déstabilise le système interprétatif. Selon lui, si cela peut être expérimenté comme une libération, ouvrant la voie à plusieurs possibilités interprétatives, les remises en question peuvent aussi être opprimantes, mettant beaucoup de pression sur les individus, qui doivent faire sens seuls de ce qui les entoure. Weidenfeld mentionne tout de même que si la multiplicité des possibilités d'interprétations peut engendrer une insécurité et une confusion chez certains individus, d'autres arrivent à bien gérer les différents systèmes d'interprétations disponibles (Berger et Luckmann, 1995 : 33). En effet, si le pluralisme ambiant peut participer de la crise de la signification chez certains individus, il en suggère aussi, pour certains, les solutions : les malaises occidentaux modernes reliés à la perte d'horizon peuvent aussi être contrés ou contournés par certaines

personnes en ayant justement recours au pluralisme et à la multiplicité des systèmes d'interprétations.

³⁹ Le mouvement *New Age* est caractérisé par un intérêt pour la réflexivité, l'expression et la transformation de soi, le mysticisme, etc. (voir entre autres D'Andrea 2004; Heelas 1996). Sur l'expression fourre-tout qu'est devenu le *New Age*, voir aussi Van Hove 1999.

⁴⁰ Si Heelas (1996) fait la démonstration que certaines personnes sont attirées par le mouvement *New Age* afin de mieux répondre aux exigences de la société capitaliste moderne (*the prosperity wing*), nous nous intéressons pour notre part à ceux qui s'inscrivent plutôt dans un mouvement contre-culturel et qui sont critiques de la modernité en crise. À noter cependant, comme le souligne Charles Taylor, que « ceux qui opposent les dénégations et les répudiations les plus radicales à certains aspects particuliers de l'identité moderne continuent, en général, à vivre en fonction d'une version ou d'une autre de cela même qu'ils nient. » (Taylor, 1998 : 628)

⁴¹ Selon lui, en comprenant que l'absence d'horizon commun renvoie les gens à eux-mêmes, on comprend aussi qu'au contraire, l'action collective renforce l'identification aux autres et combat le sentiment d'aliénation et d'impuissance politique. De la même façon, l'économie de marché et l'état bureaucratique tendent à affaiblir les initiatives démocratiques et à renforcer l'instrumentalisme; or, selon Taylor, ce qui peut faire reculer la raison instrumentale, c'est justement un mouvement démocratique. Il faut donc, selon lui, contrecarrer la difficulté à imaginer un projet commun et à le mettre à exécution; il faut privilégier la création de projets sociaux communs, plutôt que de projets rassemblant de petits groupes d'intérêts; il faut comprendre en quoi et pourquoi la technologie est importante, puis l'encadrer et lui donner des limites (Taylor, 1994 : 111, 117-119).

⁴² Charles Taylor, dans son ouvrage *Les Sources du Moi*, fait la genèse de l'identité moderne et montre que Saint-Augustin joue un rôle crucial dans le développement du langage de l'intériorité. Le virage augustinien nous amène éventuellement à explorer ce que nous sommes, à aller à la découverte de soi et de notre originalité individuelle (avec Montaigne), et à développer un moi ponctuel et souverain qui a le pouvoir de se changer lui-même (avec Locke) (Taylor, 1998).

⁴³ Les nuances de Hervieu-Léger concernant cette tendance sont fort éclairantes. Hervieu-Léger identifie en effet différentes formes de communalités religieuses dans un contexte d'individualisation du croire : 1) l'autovalidation du croire, qui repose sur des certitudes subjectives; 2) la validation mutuelle du croire, qui repose sur des critères d'authenticité, sur l'intersubjectivité et le partage des référents et des expériences; 3) la validation communautaire du croire, qui repose sur l'intensité de l'engagement individuel et collectif et sur la cohésion communautaire; et 4) le régime institutionnel de la validation du croire, basé sur l'autorité religieuse et la conformité aux règles (Hervieu-Léger, 1999 : 180-183, 187). Selon Hervieu-Léger, l'individualisme religieux moderne tend néanmoins à renforcer l'affirmation et la pluralisation des régimes communautaires et des liens contractuels (Hervieu-Léger, 1999 : 184). « L'authenticité » ou les formes de validation mutuelle et communautaire du croire l'emportent donc sur le croire institutionnellement validé (Hervieu-Léger, 1999 : 196, 199).

⁴⁴ Charles Taylor explique ce changement social par l'effondrement des hiérarchies sociales qui servaient de fondement à l'honneur. Dans les sociétés modernes, l'identification sociale est en effet intérieure, plutôt qu'être un dérivé social. Le sujet devient ainsi au centre de tout : il doit choisir, alors qu'auparavant, c'est l'autorité qui apportait des réponses (Taylor, 1994, 1998). Bellah *et al.*, en s'inspirant de Tocqueville, vont dans le même sens : « as Tocqueville observed, when one can no longer rely on tradition or authority, one inevitably looks to other for confirmation of one's own judgments. » (Bellah *et al.*, 1985 : 148) Ce sont donc les sentiments intérieurs qui deviennent le seul guide moral, d'où la nécessité de constamment sonder ses désirs et ses intuitions (Bellah *et al.*, 1985).

⁴⁵ Cet accent mis sur l'autonomie individuelle se reflète aussi dans les méthodes des multiples conseillers et thérapeutes du succès, qui stipulent que vu la nature des problèmes, les solutions peuvent être identifiées par les individus eux-mêmes (Bauman, 2000 : 66). Bellah *et al.* arrivent à un constat similaire : ce type de thérapie nie les obligations et les engagements, pour plutôt s'efforcer de libérer les individus de leurs rôles sociaux (Bellah *et al.*, 1985 : 101).

⁴⁶ Reader (2007) argue aussi que c'est cet accent mis sur l'autonomie individuelle et le développement personnel, sur la possibilité de développer une spiritualité personnalisée et

individualisée, et qui ne nécessite pas d'engagement religieux, qui contribue à l'expansion du phénomène des pèlerinages dans le monde contemporain. Sur la religiosité pèlerine, volontaire, individuelle, mobile, et non normée, voir aussi Hervieu-Léger, 2001.

⁴⁷ Heelas et Woodhead montrent la popularité du milieu holistique et de la culture du bien-être en Occident, clairement visible dans la littérature, les médias, l'éducation, les conversations quotidiennes, etc. Ils constatent qu'il y a une explosion ou une révolution *culturelle* qui a cours, même si celle-ci ne mène pas nécessairement à une révolution *spirituelle* (Heelas et Woodhead, 2005 : 68-72). Sur le règne moderne du souci de soi, voir aussi Hervieu-Léger, 2001.

⁴⁸ Ce qui fait dire à Hervieu-Léger que : « L'individualisme religieux ne fait pas plus la modernité que la modernité n'invente l'individualisme religieux. Ce qui caractérise la scène religieuse contemporaine, ce n'est pas l'individualisme religieux comme tel; c'est l'absorption de celui-ci dans l'individualisme moderne. » (Hervieu-Léger, 1999 : 162)

⁴⁹ Selon Bellah *et al.* (1985), tous les aspects de la vie, dans la société américaine qu'ils étudient, sont teintés de cet individualisme culturel utilitaire : le travail est une façon de « faire quelque chose de soi »; l'intimité est une question de choix individuel; les choix sont faits en fonction de préférences personnelles, sans autres critères, etc. Bellah *et al.* montrent que ce type d'individualisme mène les gens à entretenir des relations stratégiques, mène au développement d'enclaves de style de vie, et éventuellement à l'érosion du politique. Charles Taylor souligne cependant que Bellah *et al.* omettent, dans leur étude, de s'attaquer aux problèmes liés à la perte de sens (Taylor, 1998 : 634-635). L'individualisme utilitaire néglige en effet d'autres aspects cruciaux de l'engagement contemporain.

⁵⁰ Van Hove nous met en garde contre la polysémie de l'expression « développement personnel » : « Quand les gens parlent de "développement personnel", ils ont à l'esprit des choses parfois très différentes, qui vont du détachement vu comme un moyen d'atteindre l'illumination, à la libération des conditionnements visant à jouir pleinement des plaisirs de la vie sans culpabilité. » (Van Hove, 1999 : 163) Dans notre cas, c'est justement cette polysémie du terme qui nous permet de l'utiliser pour faire sens à la fois du cheminement spirituel des expatriés rencontrés à Rishikesh que du renouveau professionnel des expatriés humanitaires ou de l'amélioration du style de vie recherché par les expatriés rencontrés à Goa. Dans les trois cas, on trouve cette tendance commune à rechercher le bien-être individuel, une quête qui est issue du tournant subjectiviste moderne.

⁵¹ Pour Franklin, la distinction entre le tourisme et la vie quotidienne est insoutenable. Voir aussi l'ouvrage de Rojek et Urry sur le tourisme culturel contemporain : « The admixture of elements and the unintended production of new cultural values are an inevitable consequence of movement. The traditional idea of a tourist culture which exists in clear contrast with the rest of the society becomes implausible. » (Rojek et Urry, 1997: 11)

⁵² De moins en moins d'efforts sont nécessaires pour voyager - sur la toile ou géographiquement - et le voyage se fait par l'acquisition de biens venus de partout dans le monde, maintenant abordable pour tous (Franklin, 2003 : 5-8). Selon Franklin, le tourisme est donc une expression de la société de consommation, endémique d'une culture fluide, changeante (Franklin, 2003 : 274; 276).

⁵³ Si le phénomène n'est pas nouveau, plusieurs auteurs soulignent néanmoins l'intensité nouvelle des échanges, les nouveaux modes d'échanges qui apparaissent et la multiplication des activités qui nécessitent la traversée des frontières et le maintien des contacts. Voir entre autres Portes 1999.

⁵⁴ C'est ce que Levin et Laramée associent à la culture publique transnationale (Levin, Laramée, 2002).

⁵⁵ C'est ce que Levin et Laramée appellent les pratiques transmigratoires, étudiées à travers les réseaux sociaux (Levin, Laramée, 2002). Les pratiques transmigratoires peuvent être définies comme les pratiques quotidiennes des migrants qui sont en constante interconnexions avec plusieurs états-nations. Rappelons seulement ici la définition du transmigrant que donnent Glick Schiller, Basch et Blanc-Szanton : « Transmigrants take actions, make decisions, and feel concerns, and develop identities within social networks that connect them to two or more societies simultaneously » (Glick Schiller, Basch et Blanc-Szanton, 1992 : 1-2).

⁵⁶ Hannerz insiste d'ailleurs sur le fait qu'il ne peut y avoir de cosmopolitisme sans localisme : « For the cosmopolitans, in contrast, there is value in diversity as such, but they are not likely to get it, in anything like the present form, unless other people are allowed to carve out special niches for their cultures, and keep them. Which is to say that there can be no cosmopolitans without locals. » (Hannerz, 1996 : 111) Pour d'autres définitions du cosmopolitisme, voir l'ouvrage de Vertovec et Cohen. Pour certains auteurs, le cosmopolitisme réfère à la démocratie globale et à la citoyenneté planétaire; pour les autres, il s'agit d'une accessibilité à des réseaux transnationaux; pour les autres encore, il s'agit d'une politique identitaire non communautaire, qui remet en question les notions d'identité, d'appartenance et de citoyenneté; enfin, d'autres auteurs, comme nous dans ce texte, conçoivent le cosmopolitisme comme un processus socio-culturel qui dispose à la multiplicité culturelle (Vertovec et Cohen, 2002 : 1).

⁵⁷ Hannerz définit le cosmopolitisme comme « an orientation, a willingness to engage with the Other. It is an intellectual and aesthetic stance of openness toward divergent cultural experiences, a search for contrasts rather than uniformity » (Hannerz, 1990 : 239). Il ajoute : « The cosmopolitan's surrender to the alien culture implies personal autonomy vis-à-vis the culture where he originated. He has his obvious competence in regard to it, but he can choose to disengage from it. » (Hannerz, 1990 : 240) Nous verrons cependant que le cosmopolitisme des expatriés occidentaux n'exclut pas un attachement local.

⁵⁸ Selon Hannerz, le transnationalisme signifie aussi, à l'exemple de l'affaire Rushdie, une compression du monde, le monde devenant métaphoriquement plus petit, englobant, accessible, et interrelié (Hannerz, 1996 : 7).

⁵⁹ Si Vertovec et Cohen soutiennent que la diversité culturelle et linguistique est omniprésente, et accessible à plusieurs dans la vie de tous les jours (Vertovec et Cohen, 2002 : 5), d'autres arguent que le cosmopolitisme n'est accessible qu'à une certaine catégorie d'élite. Or, selon Werbner, les migrants travailleurs (*labour migrants*) peuvent eux aussi être des cosmopolites qui désirent « s'engager avec l'autre », selon la formule de Hannerz (Werbner, 1999 : 18-20; voir aussi Van der Veer, 2001). Plusieurs auteurs distinguent par ailleurs les *véritables* cosmopolites des gens qui sont simplement mobiles. Vertovec et Cohen utilisent le terme « cosmocrate » pour définir ce sous-groupe privilégié qui demeure désengagé politiquement, qui se définit par une attitude de désengagement et qui se déplace d'un endroit à l'autre en consommant la diversité culturelle sans véritablement entrer en contact avec l'autre (Vertovec et Cohen, 2002 : 6-7). Cette même attitude sera qualifiée de cosmopolitisme esthétique par John Urry (2004 [1995]), qui dresse un parallèle entre cette attitude de glanage et le tourisme comme consommation du divers et de l'exotisme. Selon Urry, c'est cette image spécifique du cosmopolitisme qui contribue à en faire un phénomène principalement « blanc et occidental » (cité dans Vertovec et Cohen, 2002 : 7). Au nombre des critiques du cosmopolitisme, il faut aussi mentionner le fait que la notion est souvent associée au libéralisme atomisant et homogénéisant, au capitalisme et à l'hégémonie occidentale (Vertovec et Cohen, 2002).

⁶⁰ Obeyesekere utilise deux mythes-modèles en particulier, soit celui de Prospero, le civilisateur violent, qui maintient son intégrité et son identité au détriment de la découverte de l'autre, et celui de Kurtz, l'humaniste, qui devient plus natif que le natif lui-même. S'ils s'appliquent à l'expérience du Capitaine Cook à Hawaï, ces deux mythes-modèles ne trouvent pas moins d'écho chez l'expatrié occidental contemporain. On peut en effet penser que l'expérience de l'expatrié occidental en Inde naviguera elle aussi entre ces deux pôles, entre ces deux facettes d'une seule et même personne, laissant à certains moments émerger les faces cachées et les zones d'ombre de l'identité occidentale. Les modèles de Prospero et de Kurtz représentent cependant un continuum des aspects négatifs de la rencontre. On pourrait tout aussi bien faire référence à d'autres formes de mythes-modèles, par exemple Sinbad, qui représente le côté enrichissant et initiatique de la rencontre. À noter aussi la panoplie de figures mythiques et/ou historiques qui alimentent l'imaginaire migratoire en Occident, tels Ulysse, Marco Polo, Christophe Colomb, Jules Verne, Gulliver, etc. (Fernandez, 2002b : 30). Merci à John Leavitt pour cette remarque éclairante sur la variété possible des différents mythes-modèles.

⁶¹ Notons que tout comme le concept de tradition inventée de Hobsbawm et Ranger (1983), la théorie des mythes-modèles implique une continuité avec le passé. Cependant, plutôt que de

formaliser et de ritualiser des références à d'anciennes situations, des vieux modèles, ou des symboles du passé, pour répondre à de nouvelles situations, les mythes-modèles font référence à des symboles toujours présents culturellement, mais réappropriés individuellement. Ils ne sont donc pas forcément ritualisés, mais ils assurent néanmoins le lien entre le cadre culturel de l'individu et son adaptabilité à de nouvelles situations.

⁶² Bernard Fernandez est docteur en Sciences humaines. Enseignant chercheur, il est aussi conférencier en Europe et en Asie et donne des formations à l'expatriation et au management interculturel.

⁶³ Gardant en tête la distinction que nous avons faite du touriste et de l'expatrié, nous pourrions adapter le concept de Urry et faire, par exemple, de l'anticipation de plaisir intense chez le touriste une anticipation d'altérité rédemptrice chez l'expatrié.

⁶⁴ Pour un aperçu de l'utilisation du concept du mythe pour faire sens de l'expérience touristique, particulièrement chez ceux en quête d'aventures, voir entre autres Laing et Crouch, 2009.

⁶⁵ Bernard Fernandez met bien en évidence les différents types d'imaginaire : « [...] notre Asie imaginaire se compose d'un imaginaire des valeurs, un imaginaire médiatique et un imaginaire expérientiel. Très brièvement, l'imaginaire des valeurs renvoie aux sagesses orientales, la spiritualité, la non-violence avec le Mahatma Gandhi, une organisation sociale millénaire et un esprit éclairé avec le portrait idéalisé du Mandarin. L'imaginaire médiatique entretient des images de pauvreté, de richesses scandaleuses avec l'image légendaire du Maharadjah, l'incompréhension des castes, une nature à la fois hospitalière et peu clémente, mais aussi le péril jaune, une société totalitaire, des opiumeries avec ses réseaux, de l'Eldorado, du gigantisme de l'Inde et de la Chine. Quant à l'imaginaire expérientiel, il est issu des expériences vécues, lues, racontées et entendues qui stimulent autant un processus d'identification pour celui qui part qu'un ajustement par rapport aux deux autres imaginaires, celui des valeurs et des médias. Edward Said, orientaliste, qualifie cela d'une "attitude textuelle" (Said, 1980). » (Fernandez, 2001a : 6-7) Fernandez mentionne aussi la présence d'un quatrième imaginaire, l'imaginaire familial : « De cet imaginaire collectif, l'expatrié peut être aussi marqué par un imaginaire familial attaché à une histoire familiale (le globe-trotter, le missionnaire ou aventurier appartenant à la généalogie familiale). » (Fernandez, 2001a : 7)

⁶⁶ Les notions de karma ou encore de réincarnation, popularisées en Occident, sont par exemple souvent désemanticisées, comme l'illustrent ces propos d'une voyageuse israélienne : « I must have been an Indian woman in a previous life, it shakes you up and give you a powerful sense of being alive » (Goldman et Patton, 2001 : 356). Sur la diffusion de masse de la croyance en la réincarnation et la « réincarnation chrétienne », voir aussi Hervieu-Léger, 1999 : 47-48.

⁶⁷ Pour une analyse détaillée des représentations occidentales de l'Inde dans un axe culturel et historique, qui sont aussi en interaction avec la compréhension contemporaine que les Indiens ont de la culture indienne, voir l'annexe V.

⁶⁸ Malgré l'hétérogénéité des représentations de l'Inde, des images archétypales persistent effectivement à travers le temps, et perdurent grâce à des procédés tels que la fétichisation (Bhabha, 1983), la division historique (Singer, 1972; Weinberger-Thomas, 1988), de même que la distanciation temporelle (Fabian, 1983). Or, d'après Homi K. Bhabha, les images archétypales, ou les stéréotypes, ne sont pas en soi de fausses représentations; elles sont néanmoins une simplification qui nie la variabilité. Pour pouvoir faire sens, le stéréotype requiert par conséquent une chaîne continue et répétitive de stéréotypes qui lui sont associés, et qui enferment le sujet dans un cercle interprétatif (Bhabha, 1983 : 29, 35). Sur la nécessité de modifier notre vision eurocentrique, voir aussi Goody 1996; Torgovnick, 1990.

⁶⁹ Le roman *A Passage to India* de E.M. Forster (1924) symbolise bien ce besoin, à l'époque coloniale, de montrer l'altérité radicale de l'Inde. (voir l'annexe V pour plus de détails). Plus récemment, le romancier et essayiste français Pascal Bruckner a entre autres décrit l'Inde comme une terre de perplexité, de répulsion, un lieu excédant n'ayant aucune ressemblance avec rien de ce qu'on connaît, suscitant un effet de panique et une relation d'amour/haine, un espace mentalement dérangeant, exaltant, contrariant, énigmatique, radicalement différent et avec aucune possibilité de fusion (Bruckner, 2001-2002 : 154-158). Une image de l'altérité radicale de l'Inde qui est tout aussi présente dans les guides à l'intention des voyageurs, comme le constate D. Bhattacharyya dans son analyse thématique du *Lonely Planet*. Il constate en effet lui aussi la

résurgence de cette représentation de l'Inde comme étant difficile, dangereuse, mais en valant la peine (Bhattacharyya, 1997 : 378). Voir aussi Heath et Potter sur les oppositions classiques entre l'Orient et l'Occident chez les jeunes de la contre-culture ressentant l'appel de l'Inde. On y retrouve des oppositions telles que le spiritualisme versus le matérialisme; l'holisme versus le dualisme; l'organique versus le mécanisme; la conscience versus la rationalité; la croissance spirituelle versus le progrès technologique; et le communautarisme versus l'atomisation (Heath et Potter, 2004 : 259-260).

⁷⁰ Clifford remet d'ailleurs habilement en question la pertinence du terme « postcolonial » : « The term *postcolonial* makes sense only in an emergent, or utopian context. [...] *Post-* is always shadowed by *neo-*. » (Clifford, 1994 : 328)

⁷¹ Dans sa conférence donnée à Québec en 2007, Ellen Hertz donnait une double définition du terme « local » : 1) une culture nationale; et 2) un face-à-face, en tant qu'il est opposé à ce qui est structurel et virtuel (Hertz, 2007). C'est cette deuxième définition que nous privilégions lorsque nous parlons de la culture locale des expatriés occidentaux en Inde : une culture créée sur place, et non pas une culture nationale, ou ethnique. Les communautés locales peuvent donc être constituées d'autres expatriés et/ou d'Indiens, mais elles sont situées en Inde et s'opposent ainsi aux communautés transnationales.

⁷² Le professeur de psychologie interculturelle Patrick Denoux utilise pour sa part la définition du psychologue Claude Clanet pour expliquer le processus d'interculturalisation : « L'ensemble des processus par lesquels les individus et les groupes interagissent lorsqu'ils appartiennent à deux ou plusieurs ensembles se réclamant de cultures différentes ou pouvant être référés à des cultures distinctes ». (Denoux, 1994 : 69; voir aussi Clanet, 1990). Denoux conserve l'interaction au cœur de sa nouvelle définition, mais ajoute un élément de « confrontation culturelle » : « Pour les individus et les groupes appartenant à deux ou plusieurs ensembles culturels, se réclamant de cultures différentes ou pouvant y être référés, nous appellerons interculturalisation les processus par lesquels, dans les interactions qu'ils développent, ils engagent implicitement ou explicitement la différence culturelle qu'ils tendent à métaboliser. » (Denoux, 1994 : 72). Plusieurs organismes s'appliquent d'ailleurs à enseigner comment « travailler en interculturel », « gérer l'interculturel », « former à l'interculturel », en se donnant comme mission d'adoucir la rencontre ou de créer des ponts entre les cultures. La notion de pont ou de passage a néanmoins aussi comme prémisses l'idée d'une certaine incommensurabilité des cultures. Voir entre autres Fernandez, pour qui l'interculturel implique la présence de modèles culturels différents, de même que des passerelles entre les deux univers culturels, sans qu'il y ait *nécessairement* un transfert de valeurs (Fernandez, 2002b : 147, mes italiques).

⁷³ Des spécialistes de domaines très divers s'intéressent de plus en plus aux enjeux du processus de rencontre avec l'autre, soit en contexte de migration, dans des sociétés multiculturelles, ou en contexte « international », c'est-à-dire dans les cas de rencontres survenant lors d'études à l'étranger, de voyages d'affaires, d'expatriation, etc. (voir Otten *et al.*, 2009). Dans ces derniers cas, on note cependant une tendance à produire des guides clés en main pour faciliter l'expérience interculturelle. Voir entre autres Hannerz et son commentaire sur « l'industrie de la prévention du choc culturel ». Selon lui, les programmes transculturels, s'ils ont pour objectif d'enseigner la sensibilité culturelle, le font souvent dans le cadre d'une stratégie commerciale. On voit aussi apparaître tout un champ de littérature donnant des clés d'accès faciles à certaines cultures, stipulant quoi faire et quoi ne pas faire à l'étranger (*do-it-yourself literature*) (Hannerz, 1990 : 245; 250), et ne tenant pas compte de ce qui précède la rencontre.

⁷⁴ Certes, certaines études interculturelles s'intéressent au contexte de la rencontre et à ses biais ethnocentriques, mais rarement intègrent-elles une approche qui tienne compte de l'historicité des mythes et représentations de l'autre. C'est la combinaison de cet ancrage historique et de la prise en compte d'une interculturalité allant au-delà de l'intersubjectivité qui constitue l'originalité de notre approche.

⁷⁵ Bruner utilise la notion de *borderzone* dans le contexte spécifique du tourisme. Pour lui, l'espace touristique peut être divisé en trois lieux distincts : le lieu d'origine, l'ailleurs, et la zone frontière (Bruner, 2005 : 13). Selon lui, le touriste demeure dans cette zone frontière, n'ayant que très peu de contacts avec la vie quotidienne de ses hôtes. Pour Bruner, c'est dans cette zone frontière qu'a lieu

la rencontre; il s'agit alors, pour le touriste *et* pour l'hôte, d'y jouer un jeu pour lequel chacun connaît son rôle, et de retourner dans son propre espace, soit à l'hôtel ou à la maison, après l'interaction (Bruner, 2005 : 17-19, 251).

⁷⁶ Dans son ouvrage portant sur les différentes performances touristiques entourant le Taj Mahal, Edensor montre bien comment plusieurs interprétations et pratiques d'un lieu symbolique peuvent concurrencer entre elles, mettant de l'avant des identités politiques, nationales, culturelles, ou encore religieuses, selon le cas (Edensor, 1998 : 7). Si des images dominantes sont reproduites, il n'en demeure pas moins qu'elles sont aussi contestées et réinterprétées, dans ce qu'Edensor appelle une interprétation dialogique de l'espace (Edensor, 1998 : 18; 202).

⁷⁷ Voir aussi l'article de Hannerz sur l'étymologie et l'historique du langage transnational, où l'auteur montre que l'image de la zone frontière (*borderzone*) met l'accent sur la créativité, l'innovation et la possibilité pour l'individu de manier les différents référents culturels rencontrés (Hannerz, 1997 : 12).

⁷⁸ Selon Edensor, l'interprétation dialogique de l'espace est en effet plus facile à faire au sein d'un espace hétérogène échappant à la codification touristique et aux procédés de régulation de l'espace, par exemple le bazar (Edensor, 1998 : 68). En outre, selon Edensor, ces espaces hétérogènes sont de plus en plus prisés par les voyageurs, qui ressentent le besoin de se déplacer hors de l'Occident pour trouver ces espaces composites (Edensor, 1998 : 204).

⁷⁹ Mary Louise Pratt est spécialisée en littérature comparée et en linguistique, de même qu'en études postcoloniales, en études féministes, en anthropologie et en études culturelles.

⁸⁰ Dans leur ouvrage *Senses of Place*, Feld et Basso étudient les processus et les pratiques par lesquels les lieux sont rendus significatifs; ils font l'ethnographie des lieux pour comprendre comment les gens les perçoivent et les investissent de sens; comment les gens modèlent les lieux, mais aussi comment les lieux modèlent les gens (Feld et Basso, 1996 : 7-8; 11). Voir aussi la définition de Marc Augé, qui théorise le lieu (par opposition à l'espace) comme une sphère à la fois identitaire, relationnelle et historique (Augé, 1992 : 100-102). Par opposition au non-lieu, le lieu est donc investi et approprié, et ce, malgré la mobilité des gens dans le monde moderne, comme le souligne pertinemment Geertz : « No one lives in the world in general. Everybody, even the exiled, the drifting, the diasporic, or the perpetually moving, lives in some confined and limited stretch of it » (Geertz, 1996 : 262). La mobilité et l'aisance des pratiques transnationales ne changent en effet rien au fait que les lieux soient investis, créés et recréés, et cela même si parfois les interprétations se chevauchent, selon les groupes qui les investissent (Feld et Basso, 1996; Rodman, 2003).

⁸¹ Les communautés imaginées (Anderson, 1991) s'articulent parfois autour du concept de « homeland », qui devient un symbole unificateur pour la communauté dispersée (Gupta et Ferguson, 1992 : 11). Un concept qui est néanmoins construit, et vécu, fort différemment par les différents groupes, comme le montre éloquentement Safran dans son article sur le mythe du retour (Safran, 1991).

⁸² Dans leur article sur l'expérience transnationale des migrants canadiens vivant aux États-Unis, Lucas et Purkayastha montrent que le sentiment d'appartenance est multiple : le chez-soi est perçu comme multidimensionnel, plurilocal, et caractérisé par le mouvement. De plus, chaque lieu revêt pour eux des aspects différents du chez-soi. Par exemple, le chez-soi canadien peut être associé à la famille, alors que le chez-soi états-unien peut être associé au travail (Lucas et Purkayastha, 2007). Pour une autre étude montrant éloquentement la nécessité de contextualiser la notion de *home*, voir Lesser, 2003.

⁸³ Sur la notion de chez-soi comme étant mobile, fluide et plurielle, mais non moins un lieu d'attachement, voir Molz, 2008. Selon Molz, le citoyen global a en effet des pratiques locales d'habitabilité malgré le fait qu'il se réclame d'une citoyenneté globale.

⁸⁴ En se penchant sur l'expérience de ces derniers, Willis, Yoeh et Fakhri (2002) contribuent à anthropologiser les sujets plutôt que d'éclairer le phénomène dans une perspective exclusivement économique d'un transnationalisme « par le haut ». (Plusieurs auteurs distinguent en effet le *transnationalism from above* du *transnationalism from below*. Pour Guarnizo et Smith, le transnationalisme approché « par le haut » signifie que l'objet d'étude porte sur des thèmes tels que le capital transnational, les médias de masse et les institutions politiques supranationales. Le

transnationalisme approché « par le bas » signifie plutôt qu'on étudie les résistances locales à la mondialisation, les nationalismes ethniques et l'activisme populaire (Guarnizo et Smith, 1998 : 3).)

⁸⁵ Selon Rabinow, chaque fait culturel est sujet à plusieurs interprétations, et cela, autant par l'anthropologue que par l'informateur. Si l'anthropologue est aux prises avec un désir de comprendre l'autre et une conscience soudaine de sa propre culture, l'informateur doit pour sa part interpréter et objectifier la sienne afin de pouvoir l'énoncer et l'explicitier à l'anthropologue. Pour cela, il doit aussi interpréter la culture de l'anthropologue afin de mettre en forme et de traduire ce que celui-ci désire entendre (Rabinow, 1988 : 135-137). Voir aussi Wolfgang Iser (1996) sur le fait que la rencontre est un acte de remoulage mutuel (*mutual molding*). Selon lui, la rencontre interculturelle a pour effet de mettre en évidence ce dont chacun a besoin, ce qui manque à chaque culture.

⁸⁶ Ces bris de communication sont aussi théorisés par Michael H. Agar dans son étude du langage ethnographique (1982). L'auteur argue qu'il doit y avoir un *breakdown* pour qu'il y ait fusion communicationnelle.

⁸⁷ D'après Christin, ce serait même là une explication à la popularité du voyage solitaire, qui devient alors un gage de détachement culturel (Christin, 2001 : 73). Ce serait, selon Tim Edensor, dans ce même esprit que certains voyageurs refusent délibérément de s'adonner à ce que d'autres considèrent l'activité touristique par excellence : la photographie. Le voyageur voudrait ainsi éviter les codes normatifs de sa culture d'origine (Edensor, 1998 : 132). Voir aussi Edensor et sa présentation des *backpackers* visitant le Taj Mahal, et qui désirent se situer *off the beaten track* (Edensor, 1998 : 176-177). Hannerz note la même particularité chez les cosmopolites : « Cosmopolitans tend to want to immerse themselves in other cultures, or in any case be free to do so. They want to be participants, or at least do not want to be too readily identifiable within a crowd of participants, that is, of locals in their home territory. They want to be able to sneak backstage rather than being confined to the frontstage areas. » (Hannerz, 1990 : 241-242).

⁸⁸ Voir entre autres Howard 2007 sur les enclaves touristiques. Voir aussi Fechter, qui montre que les discours des expatriés occidentaux professionnels en Indonésie regorgent de métaphores liées au confinement (telles que *boudedness*, *bubble*, *bunker*). L'espace social de ces expatriés est en effet clairement délimité, et s'ils s'engagent eux-mêmes à maintenir des frontières entre les différents espaces sociaux, plusieurs dénoncent l'atmosphère artificielle et recluse qui y règne. L'effet d'isolement crée en fait une culture hermétique, propre aux expatriés, avec une porosité occasionnelle (Fechter, 2007 : 50-51). L'étude de Thang, MacLachlan et Goda (2002) montre cependant que l'étendue de la zone de contact est variable selon les expatriés. Amit notera aussi que dans le cas de certains migrants professionnels, leur possibilité d'avancement dépend de leur capacité à s'intégrer localement, et ils ne peuvent donc pas, dans le long terme, demeurer dans la liminalité (Amit, 2007 : 12).

⁸⁹ Caroline Olivier montre par exemple que lors des migrations associées au tourisme, le besoin d'indépendance est immense. Cette nouvelle phase de la vie étant un moment privilégié de réflexivité et de croissance personnelle, les migrants redoutent de créer des liens trop rapidement, avec le premier venu, mais désirent tout de même créer des relations significatives avec certaines personnes. Ce qui fait dire à Olivier qu'il est important d'étudier non pas seulement les communautés translocales, mais aussi ces communautés créées de façon *ad hoc* : « Some community exist not "despite" of transience, but because of it. » (Olivier, 2007 : 140)

⁹⁰ Bauman s'approprie aussi la métaphore du rhizome de Deleuze et Guattari (1987) pour montrer le caractère déraciné, instable et frénétique des relations sociales dans le monde moderne (Bauman, 2000 : 193). Voir aussi le portrait que font Bellah *et al.* de l'engagement communautaire utilitariste dans la société américaine (Bellah *et al.*, 1985). Voir aussi Appadurai, qui explique la nature de ces nouvelles formes organisationnelles, qui sont plus diverses, plus fluides, plus *ad hoc*, moins organisées (Appadurai, 2005 : 244).

⁹¹ Selon Charles Taylor, une crise d'identité peut survenir s'il manque un cadre de référence pour offrir une signification stable (Taylor, 1998 : 46).

⁹² Goulet et Young montrent qu'en prenant ses informateurs « au sérieux », c'est-à-dire en considérant les modèles explicatifs locaux dans une perspective émique, l'anthropologue peut appréhender et expérimenter le monde de multiples façons (Goulet et Young, 1994 : 8-11).

⁹³ Une impossibilité à faire émerger cette nouvelle identité peut, dans certains cas, mener à l'impasse communicationnelle. Pour Todorov, l'impasse communicationnelle se produit lorsque la hiérarchie entre deux discours ou modèles culturels n'est pas claire. Empruntant l'image du bilinguisme, Todorov montre en effet de façon éloquente que la coprésence de deux discours ou systèmes référentiels peut donner lieu à des situations opprimantes, frôlant la folie. En temps normal, le sujet maîtrise les différents registres et peut passer d'un discours à l'autre, selon la situation. Ce passage peut cependant être perturbé s'il y a un collapse de la hiérarchie entre les discours, qui peut par exemple se produire lorsque le sujet découvre *soudainement* qu'il a une compréhension interne de deux cultures. Il peut alors subir un malaise profond, les deux discours lui semblant teintés d'inauthenticité, ne faisant sens que d'une moitié de lui-même (Todorov, 1992 : 19-25). Appliqué aux cas des expatriés, on pourrait dire que ceux-ci risquent de vivre une expérience interculturelle difficile si la soudaine compréhension de leur double appartenance les empêche de créer une nouvelle identité englobante et les confine dans l'alternance entre deux identités partielles. Un choc de l'incompréhension peut aussi se manifester dans la prise de conscience de ses propres limites cognitives, l'expérience proposée ne coïncidant pas avec les cadres culturels disponibles (Christin, 2001 : 105, 111). C'est ce que R.S. Zaharna a appelé le *selfshock*, qui se manifeste selon lui par une identité conflictuelle et une perte de compétence communicationnelle. Le sujet oscille ainsi entre un mimétisme qui risque de le perdre, et un refus de se transformer qui peut brouiller ses relations avec l'autre. Face à l'inconfort, la confusion et l'anxiété provoqués, le défi est donc de faire émerger une nouvelle identité (Zaharna, 1989 : 512-518). À noter cependant que certains auteurs refusent de pathologiser ce dialogue culturel interne. Voir entre autres Fernandez, qui affirme l'importance de ne pas concevoir l'interculturalité en termes de schizophrénie culturelle ou d'incompatibilité (Fernandez 2002b : 231). L'expérience des expatriés rencontrés en Inde semble d'ailleurs montrer qu'ils arrivent à se forger une identité cosmopolite en puisant aux différents registres des univers culturels et en jouant d'appartenance et de retrait. Voir le cas de Shanti à la section 4.5 pour un cas d'exception.

⁹⁴ Selon Portes, les nouvelles formes de communautés transnationales vont ainsi à l'encontre des modèles assimilationnistes : le succès migratoire ne dépend pas de l'abandon d'une culture, mais bien de la préservation d'une culture de base tout en s'adaptant à une autre culture, à tout le moins instrumentalement (Portes, 1999 : 229).

⁹⁵ Si plusieurs auteurs mettent l'accent sur ces possibilités nouvelles de communication à distance, d'autres soulignent que les facteurs technologiques ne sont pas le seul facteur explicatif : ils permettent certes une intensité des contacts, mais les pratiques transnationales contemporaines doivent aussi être vues à la lumière de l'économie, de la politique, et des relations des états-nations entre eux. Voir entre autres Meintel, 2002. Nous mettons cependant ici l'accent sur les pratiques transmigration des expatriés, et non pas sur les liens qui unissent l'Inde et l'Occident.

⁹⁶ En référence à Benedict Anderson, qui définit le nationalisme comme un sentiment d'attachement dérivant de la création d'une communauté imaginée. Imaginaire, parce que tous les concitoyens ne se connaissent pas; et communautaire, parce que la nation est imaginée comme une camaraderie profonde, et ce, malgré les inégalités (Anderson, 1991 : 18-19). Dans un contexte de transmigration, la communauté imaginée à laquelle on se sent appartenir est d'autant plus intangible que les participants peuvent être dispersés aux quatre coins de la planète.

⁹⁷ Amit-Talai (2002) nomme *ethnic commitment* l'engagement envers un héritage du passé caractéristique des groupes diasporiques. Certes, à l'instar de Amit-Talai, il nous faut distinguer ce type de transnationalisme des autres types de migration : « it becomes important to distinguish between this use of diaspora as a charter of identity and the efforts of an increasing number of individuals to manage personal networks dispersed across region and state borders. » (Amit-Talai, 2002 : 275). Néanmoins, cet engagement ethnique nous aide à bien mettre en évidence le caractère diamétralement opposé de l'attachement individuel et sélectif à la société d'origine tel qu'exprimé par les expatriés occidentaux en Inde.

⁹⁸ La différence se trouve, selon elle, dans le fait que l'expatrié expérimente une seule rupture avec le passé, alors que le voyageur passe par plusieurs déchirements et fragmentations de son expérience. Pour notre part, on remettra en question cette idée de la rupture en un seul temps de l'expérience de l'expatrié, dans un monde où de plus en plus de gens font régulièrement des allers-

retours entre différents lieux, et où les contacts transnationaux deviennent de plus en plus faciles avec l'émergence des nouveaux modes de télécommunications.

3. Une méthodologie pour analyser l'expérience d'expatriation

*Je me rappelai le vieux docteur :
« Ce serait intéressant pour la science
d'observer l'évolution mentale des individus,
sur place. » Je sentis que je devenais
scientifiquement intéressant.*

Joseph Conrad, *Au Cœur des Ténèbres*
(1989 [1899] : 111)

Avant de présenter les données ethnographiques, il importe de faire quelques précisions méthodologiques, concernant d'abord la recherche comparative, puis les critères de sélection des expatriés participant à la recherche. Des explications concernant la collecte et l'analyse qualitative des données seront ensuite apportées, afin d'éclairer le chemin parcouru pour répondre à l'hypothèse de recherche.

3.1 Un terrain en trois lieux

Mes trois terrains de recherche sont associés à trois lieux particuliers en Inde. Cette recherche ethnographique n'est pas multisite, mais comparative. Je n'ai pas suivi mes informateurs à travers leurs pratiques transmigrationires; leurs réseaux transnationaux ne sont pas non plus mon objet central d'étude, ce qui aurait alors demandé une méthodologie appropriée (Eriksen 2003; Marcus 1995). Pourtant, à l'instar de Ulf Hannerz, j'avais l'impression d'avoir *Several Sites in One* : pas seulement parce que je réalisais que les événements locaux étaient influencés par ce qui se passait ou s'était passé ailleurs (Hannerz, 2003 : 21), mais aussi parce que j'étais consciente de faire en quelque sorte l'anthropologie de l'Occident, mais en Inde.

Les trois lieux choisis, Rishikesh, Calcutta, et Goa, l'ont été parce qu'ils incarnent chacun à leur façon un archétype classique de l'Inde dans la culture occidentale, soit respectivement l'Inde spirituelle, l'Inde misérable et l'Inde idyllique. Ces trois lieux présentaient aussi l'avantage d'accueillir nombre d'expatriés occidentaux. Ce choix des sites de recherche m'a donc permis de trouver avec facilité un nombre important

d'informateurs dans un territoire à chaque fois relativement restreint. Afin de faciliter la collecte de données, j'ai en outre choisi de faire un itinéraire inverse au parcours que suivent habituellement les touristes en Inde, en étant en hiver au pied de l'Himalaya, à Rishikesh, et en été à Goa, au sud (en passant entre-temps par Calcutta). Ce parcours inverse au flot touristique m'a permis de me trouver dans ces trois régions au moment où les touristes s'y trouvaient en moins grand nombre, et donc d'identifier plus rapidement les Occidentaux qui n'étaient pas simplement en transit, mais qui vivaient en Inde.

J'ai aussi choisi d'accentuer le potentiel comparatif de ces trois lieux, associés à des images distinctes de l'Inde. J'ai ainsi pris le parti d'étudier les expériences occidentales dans trois différents types de zones frontière, en cherchant à entrer en contact avec des expatriés occidentaux qui avaient un projet migratoire fortement lié à ces archétypes classiques. Cela a donc donné lieu à l'étude de l'expatriation spirituelle à Rishikesh, à l'étude de l'expatriation humanitaire à Calcutta, et finalement, à l'étude de l'expatriation dans le but d'améliorer son style de vie, de type hédoniste, ou esthétique, à Goa.¹ La sélection de ces différents projets d'expatriation, associés à des zones frontière spécifiques, devait me permettre de bien mettre en évidence et d'explorer les liens entre les mythes-modèles et l'expérience de l'Inde.

3.2 Les expatriés

Chaque site de recherche suggérait des façons de faire propres, mais globalement, j'ai tenté d'ajuster mon horaire quotidien à ceux des expatriés, pour les fréquenter dans les lieux qu'ils occupaient le plus souvent, et partager, dans la mesure du possible, leurs activités régulières. De façon plus distante, j'observais aussi leurs relations avec les Indiens locaux, avec les touristes, et avec les autres expatriés. Cela me permettait d'avoir accès à certaines informations qui n'émergeaient pas de façon spontanée lors des entrevues, et d'avoir une idée de la nature des liens qui unissaient et rassemblaient les expatriés entre eux. À noter aussi que des liens avec certains informateurs ont été préservés suite à mon séjour en Inde, grâce à internet, et m'ont ainsi permis de continuer d'avoir accès à eux à distance, et d'enrichir les données collectées lors du terrain.

J'ai choisi de regrouper indistinctement les informateurs sous le vocable « occidentaux ». A posteriori, ce regroupement ne semble pas avoir été un mauvais choix, puisque qu'aucun indice ne laisse croire que la variable « pays origine » semble être cruciale pour comprendre l'expérience d'expatriation des informateurs rencontrés en Inde. Nous verrons dans les chapitres ethnographiques que d'autres aspects plus importants entrent en effet en ligne de comptes pour comprendre leur expérience. Tout au long du texte, je me réfère donc à des informateurs qui sont issus d'une culture occidentale au sens large (souvent définie par opposition à l'Inde). Nous verrons d'ailleurs qu'eux-mêmes se réfèrent souvent à leur passé en s'identifiant comme venant de l'Occident, et non pas d'un pays en particulier.² De plus, si les informateurs se regroupent entre eux, c'est plutôt entre Occidentaux qu'entre expatriés issus d'une même entité politique.

J'ai tout de même tenté de diversifier les nationalités des informateurs lors de la sélection sur le terrain. Globalement (pour plus de détails, voir l'annexe II), les expatriés provenaient du Canada, des États-Unis, d'Angleterre, d'Allemagne, de Suisse, de Belgique, de France, d'Italie et d'Espagne. Quarante entretiens semi-dirigés ont été réalisés avec les expatriés, à l'hiver et au printemps 2006 : onze avec des expatriés occidentaux vivant à Rishikesh; quatorze avec des expatriés occidentaux vivant à Calcutta; et quinze avec des expatriés occidentaux vivant à Goa.

L'âge des expatriés variait entre trente et soixante-dix ans. Certains vivaient en Inde depuis deux ans, d'autres depuis plus de trente ans, mais en moyenne depuis 10 ans. Sur les quarante expatriés rencontrés (dix-neuf hommes et vingt et une femmes), un seul n'avait pas terminé ses études secondaires. La plupart, scolarisés, avaient quitté leur emploi pour venir en Inde : ils étaient psychologues, sociologues, enseignants, thérapeutes, infirmières, issus du milieu des affaires, militaires, musiciens, ouvriers... Certains réorientaient leur carrière en Inde (pour devenir travailleur humanitaire ou choisir un métier qui leur permette de vivre du tourisme), d'autres vivaient de leurs rentes, immobilières ou autres. D'autres encore prolongaient leur carrière en Inde : ils étaient médecins ou travailleurs humanitaires à Calcutta, cuisiniers ou designers à Goa. Quelques un, partis pour l'Inde dans la vingtaine, avaient débuté leur carrière en Inde (avec un emploi lié au tourisme). Parmi les informateurs rencontrés à Rishikesh, un seul était lié à une activité lucrative en Inde, donnant des conseils spirituels aux touristes de passage.

Après avoir considéré interviewer aussi les voyageurs occidentaux s'attardant en Inde, j'ai choisi de me concentrer sur les expatriés. Ce choix s'est concrétisé sur le terrain, premièrement vu leur très grand nombre et ma facilité à entrer en relation avec eux, et deuxièmement, parce que mon projet initial de recherche mettait l'accent sur ce que j'avais appelé les « transfuges ».³ Je trouvais particulièrement intéressant d'étudier, dans ces cas spécifiques, les modèles culturels occidentaux qui émergent malgré soi, malgré le désir de se fondre ou d'épouser totalement la culture indienne, de même que le refus du lien avec la matrice d'origine. La constatation que des expatriés sans projet de retour précis se trouvaient en grand nombre dans mes trois terrains de recherche me poussa en fait à modifier mon sujet d'étude pour ne me concentrer que sur ces expatriés occidentaux (pour réaliser cependant qu'ils ne faisaient pas nécessairement partie de cette catégorie dite de transfuge).⁴

À l'exception de deux informateurs qui avaient une double citoyenneté (indienne et celle de leur pays d'origine), les autres avaient un visa de tourisme, et allaient de temps à autre au pays d'origine pour visiter famille et amis, amasser des fonds pour le prochain séjour en Inde, régler des questions logistiques et renouveler leur visa (souvent valide pour une durée de deux ans, mais parfois de cinq ou dix ans). Mon critère de sélection de départ, afin de les distinguer des voyageurs au long cours, était qu'ils devaient vivre huit mois par année en Inde, et ce, depuis plus de deux ans. J'ai cependant aussi fait certaines

entrevues avec des gens qui passaient un peu moins de huit mois par année en Inde, mais ce depuis de nombreuses années, qui se définissaient comme des expatriés occidentaux en Inde et qui envisageaient passer plus de temps en Inde dans un avenir proche.

En outre, trois entrevues semi-dirigées furent réalisées avec des Indiens locaux : une avec un gourou d'origine indienne vivant à Rishikesh; une avec un travailleur humanitaire indien vivant à Calcutta; une autre avec une Goanaise travaillant dans un restaurant tenu par une Allemande, à Goa. Les informations recueillies lors de ces entrevues sont reléguées au rang de données secondaires, me permettant de contextualiser les propos des expatriés, ou encore à illustrer un point précis. Ces entrevues⁵ visaient à donner une autre perspective aux données amassées auprès de mes informateurs principaux. Cette initiative découle de mon sentiment, lors de mon expérience de terrain, qu'il y avait parfois un fort décalage entre l'information amassée lors des entrevues et les données qui découlaient de mes observations. Une précision, néanmoins : je suis consciente que je n'ai approfondi qu'un côté de l'*interculturalité*; qu'un point de vue, celui des Occidentaux, sur leur expérience en Inde. Je l'ai fait d'une part pour des questions méthodologiques : mener trois terrains comparatifs signifiait déjà une quantité non négligeable de données à amasser, et choisir d'interviewer expatriés et Indiens locaux dans trois terrains différents aurait résulté en six catégories d'informateurs différentes (expatriés et Indiens locaux, dans trois lieux). J'ai donc choisi de privilégier l'aspect comparatif, au détriment du point de vue des locaux sur l'expatriation occidentale en Inde. En outre, il faut réitérer que je cherchais à comprendre l'*expérience* interculturelle des expatriés occidentaux en Inde (telle que définie plus haut). C'est l'aspect expérientiel qui est ici le mot clé, et qui justifie que j'analyse l'interculturalité à travers leurs yeux.

3.3 La grille d'entrevue

Dans les trois terrains de recherche, j'ai utilisé la même grille d'entrevue ouverte afin de comprendre l'attrait et l'expérience de l'Inde de chaque groupe d'expatriés, en la bonifiant néanmoins à chaque fois pour m'ajuster aux nouvelles compréhensions du phénomène et aux particularités de chaque terrain, voire de chaque informateur. J'amorçais d'ailleurs chaque entretien en prenant soin de mettre leur expérience personnelle au cœur de l'entrevue, en utilisant la méthode des événements significatifs. Je leur demandais, comme question générale pour ouvrir l'entrevue, de me parler des événements significatifs de leur vie. Les informateurs ayant préalablement lu et signé le formulaire de consentement, ils connaissaient mon sujet d'étude et mes intérêts de recherche, soit leur expérience d'expatriation en Inde. Cela donnait donc le ton à l'orientation du discours qu'ils m'adressaient, mais le choix d'une question ouverte pour débiter l'entrevue avait néanmoins l'avantage de situer leur expatriation dans une trame biographique, et d'avoir une idée des étapes de leur vie qu'ils considéraient significatives dans l'élaboration de leur projet d'expatriation. Les événements qu'ils identifiaient comme cruciaux n'étaient d'ailleurs pas, nous allons le voir, étrangers aux archétypes de l'Inde qui avaient modelé leur projet migratoire.

En plus de cette question ouverte, qui occupait, selon le cas, une partie plus ou moins grande de l'entrevue, j'avais divisé ma grille d'entrevue ouverte en quatre grandes catégories⁶: 1) *les expériences en Inde*, incluant la qualité des expériences, les apprentissages personnels, les adaptations culturelles, la qualité des échanges avec les locaux, le statut en Inde, le récit de soi face à l'autre, la logistique de la vie quotidienne, les pratiques transnationales, etc.; 2) *les représentations de l'Occident et de l'Inde*, incluant les comparaisons culturelles, le choc culturel (ou non), l'évolution des représentations depuis le départ; 3) *le projet d'expatriation*, c'est-à-dire le projet initial, avec ses attentes, ses anticipations et ses objectifs, mais aussi la transformation du projet; 4) *les projets de retour*, c'est-à-dire l'expérience des retours ponctuels en Occident, la présence (ou non) d'un projet de retour définitif et les raisons du maintien du projet d'expatriation. Je terminais l'entrevue par des questions de nature socio-économique, et en donnant aussi aux informateurs l'opportunité de compléter l'entrevue en ajoutant des éléments importants pour eux et que j'aurais omis de soulever.

Même si les entrevues étaient réalisées en un seul temps, en Inde, les sauts dans le temps et les exercices pour projeter mes informateurs dans le futur me permettaient d'avoir minimalement accès à l'évolution de leurs représentations et expériences de même qu'à leur vision à long terme de leur projet d'expatriation. J'ai néanmoins choisi de ne pas faire l'entrevue dans un ordre chronologique, premièrement parce que je trouvais plus aisé de les faire parler d'abord sur leur expérience concrète et présente d'interculturalité, pour ensuite, une fois le lien de confiance établi, les questionner sur leur passé (parfois douloureux) et leurs projets futurs.

3.4 L'analyse qualitative des données

Le projet de recherche de départ, de même que la grille d'entrevue, visait à comprendre l'expérience d'expatriation des Occidentaux en Inde à travers quatre catégories, soit l'imaginaire des lieux, le projet d'expatriation, l'expérience interculturelle dans différentes zones frontières, et le projet de retour, ou l'impact de l'expérience interculturelle sur la mise en œuvre (ou non) du projet de retour. Plusieurs autres thèmes ont cependant émergé lors du terrain (tels les malaises lors des retours en Occident et les communautés d'appartenance en Inde), et l'analyse qualitative des données se devait donc de faire en quelque sorte table rase de ces catégories de départ, afin de voir ce qui prévalait dans les entrevues, et comprendre l'expatriation des Occidentaux à travers leur propre discours.

Afin de procéder à l'analyse thématique, quarante entrevues ont été transcrites et codifiées. Les journaux de terrain, constitués de mes notes et observations quotidiennes, ont aussi été transcrits et codifiés, afin de clarifier les thèmes principaux émergeant de l'observation participante. Ces données allaient aussi servir à mettre en relief, contraster et contextualiser les résultats de recherche découlant de l'analyse thématique des entrevues.

La codification des observations et des entrevues a donné lieu à une liste de thèmes, que j'ai par la suite regroupés en catégories plus englobantes (légèrement différentes des catégories de départ utilisées pour la grille d'entretien) :

- 1) Les données relatives au projet de départ, incluant : les motivations du premier voyage en Inde et les motifs d'expatriation;
- 2) Les données relatives aux lieux (l'Inde et l'Occident), incluant : les définitions et caractéristiques de l'Occident, du pays d'origine, de l'Inde et de la zone frontière en Inde, le choc culturel (ou non), le choc de retour (ou non), le désenchantement en Inde (ou non);
- 3) Les données relatives aux liens sociaux, incluant : les relations interculturelles avec les Indiens habitant la zone frontière, les relations entre expatriés, les relations avec d'autres Occidentaux en Inde, la communauté d'appartenance en Inde, les liens transnationaux (à distance), les relations lors des visites en Occident (avec les proches ou autres);

- 4) Les données relatives à l'identité, incluant : les cadres de références, la réappropriation de certains symboles culturels, les nouvelles habitudes de vie, les prises de conscience de ses propres limites, les transformations identitaires (personnelles, religieuses, professionnelles, relatives au statut).

Les données relatives à la logistique quotidienne ont été mises de côté, pour plutôt servir éventuellement à expliquer le mode de vie des expatriés occidentaux en Inde. De même, les données relatives à leur histoire personnelle ont été mises entre parenthèses, pour servir à contextualiser des données précises suite à l'analyse générale du corpus de données.

Une base de données a ensuite été construite à l'aide du logiciel *FileMaker Pro*. Une fiche était ainsi créée pour chaque entrevue, et divisée selon la série de thèmes énumérés ci-haut. Chaque entrevue était morcelée et classée par thèmes (certaines données se trouvant néanmoins parfois dans plus d'une catégorie). Grâce à cet outil de recherche, j'ai pu faire, premièrement, une analyse verticale de mes données, c'est-à-dire en me concentrant sur une seule fiche à la fois. J'ai alors tenté de comprendre la singularité de chaque entrevue, en remettant les données dans le contexte de la trame biographique de chaque informateur. Je pouvais aussi voir en un coup d'œil quels thèmes étaient les plus riches dans chaque entrevue, et quels thèmes demeuraient inexplorés ou moins élaborés par chacun des informateurs. Un résumé des éléments les plus significatifs émergeant de chacun des thèmes d'analyse était ensuite rédigé et ajouté à chacune des fiches.

Dans un deuxième temps, cet outil de recherche me permettait de faire une analyse horizontale des données. Le logiciel *FileMaker Pro* me permettait en effet de chercher des informations par thème : je pouvais, par exemple, faire ressortir toutes les données relatives aux motivations de départ, dans les quarante entrevues. L'ajout d'un code mentionnant la ville ou la région d'accueil (soit Rishikesh, Calcutta ou Goa) me permettait aussi de faire ressortir un thème pour une seule catégorie d'informateurs. J'ai ainsi pu dégager les tendances générales émergeant pour chaque thème d'analyse, pour chaque terrain de recherche.

Dans un troisième temps, j'ai pu mettre en évidence les similarités et différences entre les trois terrains de recherche, et ce, pour chacun des thèmes. J'ai pu identifier les thèmes les plus abordés par chaque catégorie d'informateurs, de même que les thèmes les plus négligés. J'ai aussi pu comparer le sens accordé à chacun de ces thèmes dans les trois différents lieux de recherche.

Un élément central qui émergeait des recherches dans la base de données, et qui traversait les trois terrains de recherche, était le constat que les expatriés occidentaux en Inde affirmaient globalement se sentir mieux en Inde qu'en Occident. Une des questions de recherche qui allait alors guider l'analyse était le pourquoi et le comment de ce « mieux-vivre » et de ce « mieux-être ». Afin de répondre à ces questionnements, les quatre grandes catégories de thèmes découlant de la codification des entrevues (soit le projet d'expatriation, le rapport aux lieux, les liens sociaux et l'identité) allaient céder la place à six thèmes plus précis permettant de comprendre ces choix de vie et ces expériences de façon cohérente.

Six catégories d'analyse devaient en effet me permettre de comprendre l'élaboration, la mise en oeuvre et le maintien du projet d'expatriation, soit :

- 1) les motivations initiales du départ en Inde;
- 2) l'élaboration du projet d'expatriation;
- 3) l'expérience interculturelle dans la zone frontière;
- 4) les communautés d'appartenance locales;
- 5) les transformations culturelles et identitaires;
- 6) les liens transnationaux.

En mettant en relation ces différentes catégories d'analyse, j'ai pu poser les questions suivantes : qu'est-ce qui motive au départ un séjour en Inde? Pourquoi leur faut-il s'expatrier pour mieux vivre? La présence en Inde est-elle nécessaire à la résolution de leur malaise existentiel? La présence d'une communauté d'appartenance joue-t-elle un rôle dans leur sentiment de bien-être? Comment les transformations personnelles induites par l'expérience interculturelle, de même que les pratiques transnationales, participent-elles au maintien du projet d'expatriation? L'hypothèse de recherche, soit *la résolution de l'épuisement culturel occidental par l'expatriation en Inde*, a ainsi été abordée en lien avec ces six catégories d'analyse, en fonction des représentations collectives et

idiosyncrasiques de l'Inde *et* de l'Occident, et en gardant en tête que l'expérience vécue des expatriés en Inde leur permettait de dépasser ou de s'approprier les modèles de représentations, ou mythes-modèles de l'Inde.

Ce sont donc ces six catégories d'analyse qui ont guidé la sélection des passages d'entrevue présentés dans les chapitres ethnographiques qui suivent. Les trois premiers chapitres ethnographiques visent à comprendre la spécificité des projets d'expatriation, pour chacun des groupes d'expatriés. Le quatrième chapitre ethnographique dresse des parallèles entre les six catégories d'analyse, pour les trois types d'expériences, afin de répondre ultérieurement à l'hypothèse de l'épuisement culturel pour faire sens globalement de l'expérience d'expatriation occidentale en Inde.

Notes Chapitre trois

¹ Le « mode de vie esthétique » des nomades globaux étudiés par D'Andrea est ainsi défini : « aesthetics of existence is manifested in various spiritual, creative and hedonistic practices, cultivating values of freedom, pleasure, tolerance and self-exploration. Often, these cosmopolitan subjects have sought to break away from the stress, boredom, and meaninglessness they experience in mainstream society » (D'Andrea, 2004 : 240). Nous verrons que la migration dans le but d'améliorer son style de vie, caractéristique des expatriés rencontrés à Goa, a en effet des ramifications avec une certaine recherche de plaisir, d'intensité, d'exploration de subjectivités alternatives et de contestation sociale.

² Les entretiens ont pour la plupart été réalisés en anglais, et les informateurs disaient donc souvent venir *from the West*.

³ Je voulais alors, au contraire de Roger Célestin qui choisit de laisser de côté les Kurtz, ou les expérimentateurs, m'attarder à l'expérience de ces transfuges, pour ce qu'ils apportent à l'étude des différentes modalités de la rencontre interculturelle. Célestin utilise la notion d'exemplification lorsque l'autre devient un simple exemple qui ultimement disparaît pour devenir un système de références textuelles qu'on s'approprie, qu'on classe, qu'on contrôle et qu'on incorpore. Il parle cependant d'expérimentation lorsque l'autre sert à dissoudre les liens avec les origines et à renforcer l'individualité. Cette expérimentation résulte souvent dans la perte du soi et la fusion avec l'autre. Célestin choisit de se concentrer sur l'entre-deux de l'exemplification et de l'expérimentation (entre Prospero et Kurtz), laissant totalement de côté les expérimentateurs, qui souvent ne reviennent pas et ne laissent donc aucune production textuelle à étudier (Célestin, 1996 : 5-7). Dans mon projet de recherche initial, je comptais aller moi-même à la recherche de ces productions discursives. Je voulais voir si, tout comme Kurtz avait besoin d'un auditoire (Conrad, 1989 : 166), les transfuges auraient besoin de témoins pour faire sens de leur parcours, et s'ils accepteraient, donc, de m'accorder une entrevue. À ce sujet, voir Belorgey, 2000.

⁴ Les informateurs rencontrés, pour qui le profil pourrait correspondre à celui du transfuge en raison de leur métamorphose, ou de leur changement de cadre de référence, ne reprennent cependant pas la route indéfiniment : ils s'insèrent dans un espace spécifique en Inde, à Rishikesh. De plus, ils n'agissent pas par désir de transgression, mais pour progresser dans leur voie spirituelle.

⁵ En plus d'une autre réalisée avec un swami d'origine française, mais ne portant pas sur son parcours personnel. Voir le chapitre 4 pour plus de détails.

⁶ Voir l'annexe III pour un schéma de la grille d'entrevue ouverte utilisée.

4. Rishikesh : la transcendance de la spiritualité

*À un certain stade de la maturation de ton mental,
le moment viendra où il te faudra rencontrer ton maître.
Ceci ne signifie pas que tu dois aller à sa recherche,
ou lui à la tienne. Au moment voulu, la rencontre aura lieu,
chacun s'y étant dirigé à sa manière.*

*Tout est Un. Texte Tamil anonyme du
XIXe siècle sur l'Advaita-Vedānta
(1996 : 46)*

Les informateurs rencontrés à Rishikesh lors du premier terrain de recherche ont en commun leur intérêt pour la spiritualité. J'ai rencontré quatre de mes informateurs, expatriés spirituels vivant à Rishikesh depuis plusieurs années déjà, lors des *satsangs* donnés à l'ashram Sivananda. Lors des *satsangs* de Shanti Mayi à l'ashram Sacha Dham, j'ai aussi pu rencontrer plusieurs disciples occidentaux qui venaient régulièrement à Rishikesh, dont un informateur, qui séjournait plus de huit mois par année en Inde, et ce, depuis plusieurs années. Les autres informateurs furent rencontrés en fréquentant occasionnellement d'autres ashrams, dispersés à travers la ville, offrant des cours de yoga ou de sanskrit ou organisant quotidiennement une *aarti* sur le Gange,¹ ou encore ils me furent référés par d'autres informateurs. Parmi les onze informateurs principaux rencontrés à Rishikesh, trois étaient renonçants, mais acceptèrent néanmoins de se prêter au jeu de l'entrevue personnelle.²

Deux autres entrevues furent réalisées avec des maîtres spirituels, un swami d'origine française et un swami d'origine indienne, entrevues qui consistaient, plutôt qu'à les questionner sur leur parcours personnel, à connaître leur vision de la quête de spiritualité occidentale en Inde. Le chapitre qui suit vise à comprendre comment l'intérêt des informateurs pour la spiritualité les amène éventuellement à s'expatrier en Inde. Les récits que j'ai choisi de rapporter ici éclairent de façon éloquente la spécificité de ces expatriations spirituelles.

4.1 L'éveil spirituel

Les récits qui suivent, recueillis à Rishikesh, illustrent bien les racines de l'intérêt pour l'Inde chez le premier groupe d'expatriés, et le choix de Rishikesh en particulier comme destination privilégiée. À travers l'exemple de David, nous verrons d'abord que de nombreuses ramifications dans le marché spirituel³ le mènent ultimement à Rishikesh; un autre cas de figure, celui de la renonçante Swami Deva, fera état de façon plus marquée d'un parcours attribué à des facteurs transcendants.

◆ *David et la révélation spirituelle*

David est un Anglais de classe ouvrière, qui après avoir fait l'aller-retour entre l'Angleterre et Rishikesh pendant six ans, prend la décision de s'installer pour de bon en Inde. Lors de notre rencontre, il vivait dans un ashram à Rishikesh depuis deux ans. Lorsqu'il raconte son parcours biographique, David insiste sur le fait qu'il avait toujours été en quête de quelque chose :

« I was always looking for something, whatever that means, I was always looking for something else. Nothing was quite right for me. »

David ne comprenait cependant pas la nature de cette quête, jusqu'au jour où il entreprend des cours de Tai chi :

« For some reason, I don't know why, I decided to take Tai Chi, and in Tai Chi, the first thing they ask me to do, is to keep my attention away from my head and put it into the solar plexus. And I started to do this. And all the stuff that I was suppressing, I could never hold them. It was like shaking a bottle of wine that was sedimenting. All these emotions were coming : one day I would be crying, the next day I would be laughing. And what I saw from that was that the world I've been living in was very very small. And it was obvious that if it could suddenly break up like this, that it was possible, then there was no limit. So I started to actively looking to what had happened. As soon as I started to do this, things *started* to happen. People would give me a book, or a title, and I was introduced to a spiritual teacher from Australia, and he just changed everything. [...] And I remember the first time I heard him speak, and I didn't understand a word he said, but I knew he was telling the truth. [...] So I was gonna put it [the teachings] into practice. And from an absolutely non devotional life, then no

interest in God or anything like that, like I suddenly started to find something devotional that I actually couldn't put a name to. It was like an inner feeling. »

Cette incursion dans le monde de l'intériorité et de la spiritualité, à travers le marché spirituel disponible en Angleterre, le mène ensuite très rapidement en Inde :

« Things started to happen. I saw a magazine about spirituality and Andrew Cohen.⁴ And so I contacted in London, I just had an interest. And they send me a flyer that he was gonna do a retreat in Rishikesh, India. [...] So I decided to go and come to Rishikesh. I came just for the retreat, two weeks, had a blowing experience, it was wonderful. »

Nous verrons plus bas quelles sont les motivations profondes qui poussent David à s'investir pleinement dans le développement de sa spiritualité et à éventuellement s'expatrier, mais pour l'instant, il importe de noter que c'est la disponibilité du marché spirituel occidental qui l'amène éventuellement à venir en Inde. Plus qu'un simple dictat du marché, cependant, David précise que les événements se mettent à se bousculer : « things *started* to happen », insiste-t-il. Indépendamment de sa volonté propre. Ce « dictat de la vie », exprimé par David à travers la mention de ces événements qui surviennent et le mettent ultimement en contact avec son gourou, est encore plus flagrant dans le récit de Swami Deva.

◆ *Swami Deva et l'appel spirituel*

Swami Deva est une *sannyasin* d'origine canadienne d'une soixantaine d'années, qui vit en Inde depuis plus de trente ans. Dans son récit biographique, elle mentionne que l'aspect spirituel de sa vie arrive alors qu'elle n'est qu'une enfant :

« There was an important turning point, when I was ten : I became a little aware, I got some degree of detachment, a little bit of awakening. And again at sixteen. I left home, it was early. [...] I met an Indian Swami. I had no idea, no spiritual curiosity at that point. I turned vegetarian all alone, out of the blue, without influence except seeing the chicken, which I had seen before. I had a couple of spiritual experiences, I didn't clue it, only later I realized it was a spiritual experience. In one of them, I had a vision of my guru. It was an awaking state. I was very sad, depressed, crying, and this strong vision cheered me up, got me out of the dark moment. I then took a big decision : I left, cheated, took some money, and started my life. After, I was two years living in an ashram in Canada,

outside the society with an Indian Swami. That vision, in retrospect, was a big significant fact. It was the end of my life as I knew it, as a member of the society fulfilling my parents' idea. Weird things happened, but I didn't recognize it [at the time], only in retrospect. »

Ces « moments spirituels » poussent Swami Deva à vivre avec un Swami, au Canada, pendant treize ans. Il lui apprend le yoga, la méditation, les mantras, la *Bhagavad Gîta*.⁵ Pendant cette période, elle vient en Inde trois fois avec lui. C'est lui, raconte-t-elle, qui établit les bases de sa vie en Inde. Pourtant, la première fois, Swami Deva vient en Inde à contrecœur, réticente à quitter la scène culturelle effervescente de sa ville canadienne d'adoption. Swami Deva a alors vingt ans, et comme plusieurs personnes de sa génération, raconte-t-elle, un livre vient changer sa vie :

« It's a common story with spiritual people of my age... The fellow student of the Swami gave me *The Autobiography of a Yogi*.⁶ They will all tell you that, Western *sannyasin* in India... That was perhaps in one way the biggest event of my life : then I knew of possibilities, I changed my perspective. Decisions were different after that. I knew what it could be. Thoughts, feelings, awaken feelings, being in unreality and not trapped... I didn't understand everything, but I was already turning toward leaving society. »

Swami Deva se retire alors de plus en plus de la société. Lors d'un de ses séjours en Inde, elle rencontre son *satgourou*⁷ (à Haridwar, près de Rishikesh) et devient beaucoup plus studieuse. Elle vit dix ans auprès de lui en Inde. Grâce à l'entraînement mental de son *satgourou*, Swami Deva quitte ensuite la protection de l'ashram pour vivre dans la société indienne, et décide alors de demander le *sannyas*, pour rendre son statut plus respectable :

« [Because] the Swami gets respect. That makes sense to people, they understand. Women *sannyas* live alone very often, it makes sense to everybody, the neighbours understand the uniform, and they respect it. And it proved to be very true. »

Swami Deva s'empresse cependant immédiatement de mentionner ses motivations plus profondes à devenir renonçante :

« I also had a natural desire [for *sannyas*]. Since 18 years old, I was living in an ashram. I knew all about karma, I could feel my own life. I was dedicated, something was happening since I was a little girl. Later I came to see I had attain some spiritual enlightenment, I felt I was different. All my friends use to say that I was weird. And I could see that very clearly. You do have shadows of this karma, they called *samskara*, that you have in your mind

already when you're born. They also dictate what you do and feel. »

Le *samskara*, défini comme les traces psychiques provenant des vies antérieures, est en effet souvent mentionné pour expliquer le cheminement spirituel des informateurs.

Dans le récit de Swami Deva, le « choix » de Rishikesh pour poursuivre sur la voie spirituelle est également expliqué en des termes dépassant la simple volonté humaine, comme en témoigne ce passage :

« But see how it works, if I had moved out there [somewhere else in Canada], I would not have meet the guru. So I had to be there to meet him. So God knows. You got to do what you got to do. »

Selon cette interprétation, ce n'est donc pas Swami Deva qui choisit Rishikesh, mais Dieu qui met sur sa route un Swami indien qui la mène à Rishikesh, afin qu'elle rencontre le gourou qui la guidera sur la voie de l'illumination.

Si Swami Deva n'était pas attirée par l'Inde au départ, elle entre donc en contact avec la culture de l'ashram au Canada, dans les années soixante, alors que les adeptes de la contre-culture expérimentent de nouveaux modèles sociaux. En effet, outre l'omniprésence des notions de karma, de *samskara* et autres explications transcendantes dans les récits des expatriés, on peut clairement identifier la présence d'un marché spirituel occidental qui précède le premier séjour en Inde. Ce marché spirituel est accessible, comme dans le cas de David, à travers le milieu holistique ou la culture du bien-être,⁸ ou à travers un chemin plus marginal, comme dans le cas de Swami Deva, qui baigne dans la contre-culture des années soixante.

Cette accessibilité pave la voie à leur projet d'expatriation, mais n'est cependant pas explicitement évoquée comme une motivation à l'expatriation par les informateurs rencontrés à Rishikesh. Si l'opportunité de séjourner à Rishikesh doit dans un premier temps permettre à David et Swami Deva de trouver leur gourou ou d'approfondir leur pratique de yoga, ils choisissent néanmoins d'émigrer afin de mieux cheminer sur la voie de l'illumination. Pourquoi cela?

4.2 La voie de l'illumination

Que mes informateurs soient des adeptes du yoga, des dévots, des aspirants *sannyasin* ou encore des renonçants eux-mêmes, des motivations semblables sous-tendent leur projet d'expatriation spirituelle. En plongeant à nouveau dans les récits biographiques de David et de Swami Deva, nous serons en mesure d'analyser plus en détail leurs différentes sources de motivations, et de comprendre comment des expériences spirituelles ponctuelles se transforment en projet d'*expatriation* spirituelle. Dans le cas de David, nous verrons d'abord que l'envie de s'affranchir d'un certain mode de vie occidental n'est pas étrangère à l'expérience d'expatriation. Le récit de Swami Deva servira ensuite à montrer que la variable culturelle est cependant perçue comme accessoire, voire dans certains cas superficielle, par les informateurs, qui considèrent leur expérience comme étant motivée par des considérations allant au-delà de l'entendement anthropologique.

◆ *David et le rejet de l'athéisme occidental*

Si le séjour de David à Rishikesh se veut au départ une expérience ponctuelle, il adore l'Inde et décide de revenir l'année d'ensuite pour vivre en ashram trois mois. Puis, il revient six mois par année pendant six ans, et s'implique de plus en plus à l'ashram :

« Like I was going into it. But not only that. I didn't realize I was becoming devoted. It was just kind of happening. And toward the end, I wrote to the Swami and I asked : Can I stay in the ashram? »

Par le biais de son implication à l'ashram, David devient donc progressivement dévot et décide de s'y établir de façon permanente; une décision qu'il n'avait au départ pas soupçonnée prendre :

« I had no idea of coming permanently, never never entered my head. And then I started to become devoted. And just one day I thought : why do I keep going back? This is crazy. Nothing to do there. I've got the means to come live here, I don't even need to work, and why am I not doing it, what's stopping me? There was nothing. So it was all nice choices. It really was. It was no big deal, it was nothing. [...] Choice-less, very easy. I sold everything in my house, I kind of like nice things, and I gave all my stuff away. And really enjoyed giving it. »

En même temps qu'il développe sa dévotion, David prend en effet conscience que ces allers-retours entre l'Inde et l'Angleterre ne font pas sens s'il désire poursuivre sur la voie spirituelle :

« [When I was in England] the practices were dropped off a little bit. You can almost go to the point and say you can't even remember why you were doing them. It's very interesting, the whole atmosphere kind of caught you there. [...] Spiritually it was very difficult. I tended to spend a lot of time on my own. Because there was nobody to speak to about these things. [...] There were not even a meditation group around or any spiritual community. If I was to live in England permanently again, that's probably where I would move, close to some community. It is possible, of course. But because of the whole tradition there, it's just so easy to be in the atmosphere of the emotional things. That's there. »

La décision de vivre en permanence à Rishikesh est donc motivée par son envie de se consacrer pleinement à la spiritualité et d'être entouré de gens qui s'y consacrent aussi, sans se laisser happer par des considérations pratiques ou par une atmosphère qui l'éloigne de ses objectifs spirituels, comme c'est le cas lorsque David est en Angleterre :

« What I noticed was that I become very focused in India, the insight would start to come. The goal here is to realize the Self, to realize that you are none different from anyone else. There is only One thing. You can find yourself becoming on the edge of it, and you would go back to England, and it would all start to fall away. »

Si le fait qu'il considère Rishikesh plus porteuse que l'Angleterre spirituellement motive David à s'expatrier, il se rend cependant vite compte que c'est plus difficile qu'il ne le pensait de rester concentré spirituellement; ce n'est pas seulement une question « d'être là » :

« It's definitely the right thing to do, but I know it's a lot more than just being here. There are a lot more things to do than that. [...] You really have to get to a state where you have such a grounding of knowledge or understanding, that it naturally takes away the person. At some point, I don't think we can do this, it's something that happens. You can just be available for it. »

Si, en s'établissant à Rishikesh, David progresse dans ses connaissances et ses expériences spirituelles et se rend ainsi disponible à l'anéantissement de l'ego, il ne considère donc pas être pleinement responsable de son cheminement spirituel, cette voie étant indépendante de la seule volonté humaine. Certains individus sont cependant, selon lui, plus susceptibles que d'autres de cheminer spirituellement :

« I think it's naturally in everybody, it's a force that's in us. [...] Of course you can close down, you can just say it was an experience or whatever. I think spirituality happens through suffering. If the suffering is bad enough, there is an opening, you can't do anything about it. You know when I look back and I was wasting years, in fact they brought me to this. »

Selon David, si la souffrance ouvre donc la voie au cheminement spirituel, et s'il faut être disponible pour que « Cela » arrive, l'individu a néanmoins une certaine responsabilité de se détacher de son sentiment d'impuissance sur sa vie, comme il l'explique dans le passage suivant :

« I remember this spiritual teacher saying : you are responsible for not only all the things that happen, but for all the consequences of the things done to you. And it's very interesting and if you get it clearly, it actually doesn't matter whose faulted it is or anything else. The fact is that you are carrying the consequences. If you want to be happy or free or whatever you want to call it, you got the entire responsibility for that. [...] If you're willing to step back, it's like, OK : I don't want this life anymore as it is, I want something better. [...] These feelings don't go away, but when they come, you know what they are. They are not you, they are the conditioned response. Of course the more you do that [step back], the less power they have [on you]. »

L'individu a ainsi, selon David, la responsabilité de se détacher des sentiments ou perceptions qui l'immobilisent et l'empêchent d'être heureux, de se réaliser.

Dans le récit de David, on voit donc que les motivations à l'expatriation spirituelle sont paradoxales : d'une part, elles semblent venir d'une volonté individuelle de prendre sa vie (ou dans ce cas-ci, son karma) en main; d'autre part, l'individu semble n'avoir aucun pouvoir sur les événements, comme en témoigne cette réponse de David à la question de savoir où il désire finir ses jours :

« It doesn't matter, I'm trying to not fight life so much. I have no solid ideas about where I'll be. Because life seems to be dictating most of our life up to now, so... I try to give up to that. »

Tout comme ces événements qui « surviennent » et qui le mènent en Inde (section 4.1), ce dictat de la vie est aussi mentionné par David pour faire sens de ses motivations spirituelles transcendant sa seule volonté - exprimées à travers la mention de cette dévotion qui se développe malgré lui, ou encore de sa souffrance qui le prédispose à l'ouverture spirituelle. Le témoignage de David révèle tout de même aussi d'autres

motivations d'ordre plus personnel, ou culturel, telle sa réaction face à l'athéisme culturel occidental et son désir d'être enveloppé d'une atmosphère spirituelle, présente en Inde, pour l'aider à cheminer dans la voie qu'il a choisie. Dans le deuxième cas présenté ici, nous verrons cependant que cette notion de « choix culturel » pour expliquer leur expatriation est parfois niée par les informateurs.

◆ *Swami Deva et la négation anthropologique*

On l'a vu, des explications d'ordre karmique prennent une place importante dans le récit de Swami Deva pour expliquer sa présence en Inde. On décèle néanmoins chez elle aussi (tout comme chez David) des explications de l'ordre de la préférence culturelle, comme dans cet extrait d'entrevue :

« Hindu lifestyle, whatever that is, make sense for me from the beginning. In every little thing that I learn, it seems so familiar to me. [...] I knew India had things to teach me, otherwise I could have been spiritual in Canada. It would have been different, maybe I would have not progressed as deeply. But after the third visit, I knew it has things to teach me, I knew I wanted to learn those things. India itself, leave alone being in a spiritual place, this is just the icing on the cake. I might have moved to a holy place in America, but I sensed India, I enjoyed being shaken constantly. All this years, I don't think a day goes by when I don't get a surprise. Because of the essential different. I hope it goes on. »

Si Swami Deva sait qu'elle peut être spirituelle où qu'elle soit, c'est cependant le défi supplémentaire que lui apporte la vie en Inde qui la motive d'autant plus. En outre, elle mentionne aussi sa compatibilité culturelle avec l'Inde; mais une compatibilité qui s'explique par son *samskara*, et qui ne provient donc pas de ses préférences personnelles pour une culture en particulier :

« *Samskara* is in me for sure. Here I see Westerners like you, but when I go in America, I realize within days, I really struggle. Whereas here is a challenge, but somehow it all makes sense to me. Every single thing I learn [in India], I think : this is better. [...] This is where I belong. This is where I feel at home. I can understand better. Even though I like Canada, Canada is my second home, I can relate to the people. But I relate to the Indian people even better. They really make sense to me : the family life, the cultural morality, the values. It's more than just "make sense" : that's right. "I have to do that", this is my constant reaction. Of

course, I've learned that in the very last life I was Indian, so it's a very strong leftover shadow, quite natural that I feel at home. »

Ce sentiment de lutte intérieure qu'elle ressent en Amérique, de même que cette propension à trouver que la façon de penser indienne est plus juste, est donc, selon Swami Deva, directement lié à son *samskara*, et non pas à une préférence culturelle.

Swami Deva insiste d'ailleurs pour mettre en évidence sa motivation profonde à l'expatriation, indépendante de son attrait culturel pour l'Inde :

« I spoke much more that I'd liked to about culture stuff. I should just say that I'm not so much concerned about the stuff that I talked about. I'm a Swami, I'm extremely concerned with spiritual life. It's very rare to me that people come and talk to me like this. They talk about *sadhana*,⁹ suffering, what should I do, how to meditate. That's what I get, not this. Today we spoke 75% of that [of culture], but that's not 75% of my life. I'm not here in India because I'm concerned about culture, or in me, or relationships with Indian society. When I say I want to learn from India, it's still a very small part of my life. I moved here for the spirituality. Not for learning about Asian ethnic. I want to make this very clear. I'm just doing you a favor, but there is some pain in talking, because it doesn't concern me a lot; what society is doing is not a big concern. »

Malgré ses doutes sur ce qui émerge de l'entretien, son point de vue spirituel est cependant omniprésent au cours de l'entrevue, et cela même lorsqu'elle aborde le sujet du travail humanitaire qu'elle fait périodiquement en Inde.¹⁰ Malgré l'évidente primordialité de la spiritualité dans son récit, cette mise en perspective est tout de même fondamentale aux yeux de Swami Deva, et explique pourquoi elle relativise tout point de vue anthropologique ou culturel sur son expatriation spirituelle. L'explication ou la motivation essentielle de son cheminement est pour elle beaucoup plus profonde que la simple analyse socio-culturelle du phénomène : c'est une trace psychique qui la mène sur cette voie.¹¹ Elle est un être humain sur la voie de la réalisation, et non pas une expatriée occidentale vivant en Inde. Son expérience n'est pas une expérience interculturelle, mais une expérience d'affranchissement de l'ego la menant directement à l'illumination.

◆ *Volonté humaine, volonté divine*

La notion de « choix » était un thème omniprésent lors des *satsangs* auxquels j'ai assisté à Rishikesh; une notion complexe, qui peut mener à des interprétations multiples en ce qui a trait au pouvoir de l'individu sur sa destinée. L'extrait de discours suivant, donné par un dévot lors d'une retraite spirituelle à l'ashram de Sivananda, est éloquent à cet égard :

« We are habituated to be in the ego, so we think we are making choices, but the chooser is independent. You cannot choose from the ego for the Higher Self. From the clarity, the choices are obvious. You can be free right now. Enlightenment is a position you take. It's a choice. The ego isn't a real place. It's a choice. »

Selon cet enseignement, il semble donc que l'individu est en mesure de choisir de travailler à l'anéantissement de l'ego; cependant, une fois en contact avec le Soi, indépendant de l'ego, les positionnements et les choix à faire sont dictés par le Soi transcendant, non plus par l'individu. Cette ambiguïté face à la notion de choix pousse donc certains dévots, non renonçants, à se questionner sur le pouvoir qu'ils ont véritablement, comme en témoigne ce questionnement provenant d'un disciple, énoncé lors d'un *satsang* :

« - Disciple : Is our devotional life in our hands or was it written?
- Swami : It is in your hands, but maybe you were Indian in another life. One decides where he is reborn. »

Cette notion de « choix encadré dans un karma », discutée longuement lors des *satsangs*, se répercute aussi dans les discours des informateurs rencontrés à Rishikesh. La valeur accordée au choix individuel est ainsi minimisée par les expatriés spirituels, comme en témoigne cette explication donnée par une informatrice :

« What can we do as individuals? Nothing. So the whole thing, the whole spiritual life, is actually to realize that we don't, as individual, exist. It is God only. And this is a long process to understand that. Because we study, we think we think, but we cannot really think. We cannot. It is this consciousness which is the cause for our thinking. Without, we can't. » (R11)

Cette idée de conscience transcendante, ou de volonté divine, clairement énoncée dans le *Vedanta*,¹² est aussi présente lorsqu'il est question d'énoncer leurs motivations à l'expatriation. Si le cas de Swami Deva et son récit de renonciation sont typiques, et caractéristiques de la philosophie sous-tendant la pratique du *sannyas*,¹³ on a vu, avec le cas de David, que des motifs à l'expatriation de l'ordre du *samskara* ou du karma,

transcendants la seule motivation personnelle, sont en effet aussi présents dans le discours des expatriés spirituels ne faisant pas partie de la catégorie des *sannyasins*.

La présence de ces notions transcendantes comme facteurs explicatifs de leurs parcours induit aussi parfois son lot de questionnements, comme en témoigne ce passage d'entrevue avec une informatrice, confuse au sujet de l'orientation de sa vie et tentant de faire sens de sa responsabilité dans le cours de son existence :

« I don't think I will be here anymore. You know I have this year to see it. But I don't know. They all say it's God's will. Whatever happens. Then some people say : God does not have a will. How can God have a will? The will is a human attitude. »

Nous verrons en détail plus loin (section 4.5) le cas de cette informatrice qui remet en question son choix d'expatriation et questionne les cadres de références hindous, mais pour l'instant, ce passage témoigne bien du fait que l'appréhension de la notion de karma, versus le choix ou la volonté individuelle, peut parfois causer de la confusion, et que plusieurs niveaux d'explications demeurent présents dans le récit des informateurs; et ce, malgré la tendance commune à expliquer leur parcours en des termes métaphysiques.

Étroitement liée avec la notion de karma, la reconnaissance de son gourou est aussi souvent mentionnée pour expliquer un parcours d'expatriation spirituelle. À titre d'exemple, David a choisi de s'établir pour de bon à Rishikesh lorsqu'il est devenu dévot; Swami Deva, pour sa part, est d'abord venue en Inde pour suivre son premier gourou, puis s'est établie en Inde pour être près de son *satgourou*. Alors que pour certains, cette rencontre survient alors qu'ils ne s'y attendaient pas, pour d'autres, la reconnaissance de leur gourou est le résultat d'une quête, parfois longue et ardue. Dans tous les cas, cependant, le moment de révélation, ou de « connexion » avec le gourou, est décrit comme un moment divin, significatif pour leur parcours, et exempt de doutes. Une rencontre intense, qui participe par ailleurs à la mise sur pied du projet d'expatriation, les informateurs désirant être à proximité de leur gourou.

Si on constate donc que les expatriés spirituels accordent beaucoup d'importance aux causes transcendantes qui orientent leur parcours pour ultimement les mettre en contact avec leur gourou, qui lui, doit les guider sur le chemin de l'illumination, y a-t-il néanmoins des explications d'ordre plus personnel qui peuvent expliquer ce cheminement?

♦ *La souffrance intérieure et la fatigue culturelle*

Comme on l'a vu plus haut, selon David, la spiritualité a plus de prise sur les gens qui vivent une souffrance intérieure.¹⁴ Dans le cas de Swami Deva, si sa spiritualité est expliquée principalement en termes de *samskara*, elle mentionne néanmoins au passage qu'une de ses premières apparitions survient lors d'un moment dépressif. La présence d'une souffrance intérieure est très répandue chez les expatriés spirituels rencontrés à Rishikesh.

Dans une entrevue menée avec un swami d'origine française, devenu *sannyasin* au début des années 1950, et qui a, au cours de ces décennies d'enseignements spirituels, rencontrés plusieurs dévots, Indiens et Occidentaux, cette souffrance était mise en lien direct avec la culture occidentale en tant que telle :

« Les Indiens veulent savoir "how to get peace of mind". Les Occidentaux viennent plutôt avec des problèmes personnels, ils sont souvent en colère. [...] Ils en ont assez de la vie occidentale, ils sont fatigués, ils ont compris qu'il y a quelque chose de plus élevé, une autre dimension qu'il n'y a pas en Occident. [...] En Inde, il y a une atmosphère, un cadre de la vie spirituelle que vous n'avez pas en Occident, qui permet de pratiquer sans avoir honte ou vous cacher. »

Outre une souffrance intérieure ou existentielle, il semble donc que les expatriés spirituels occidentaux expriment aussi une fatigue culturelle. En plus des questionnements existentiels, du sentiment de vide ou de tristesse qui précèdent l'appel ou l'éveil spirituel, les expatriés rencontrés à Rishikesh mentionnent en effet leur lassitude face à la culture occidentale en particulier : David exprime sa difficulté à vivre dans une atmosphère occidentale empreinte d'athéisme; Swami Deva, malgré son ennui à aborder le sujet, discute longuement sur sa compatibilité culturelle naturelle avec l'Inde.

D'autres informateurs partagent aussi ce sentiment de fatigue culturelle et ce désir de renouveau, les explications qui sous-tendent les récits d'expatriation faisant le plus souvent état du renouveau spirituel que permet l'Inde. L'attrait pour la culture indienne est ainsi souvent nuancé par les informateurs, qui souhaitent plutôt mettre l'accent sur la spiritualité comme étant le cœur de leur projet d'expatriation, comme en témoigne explicitement ce passage :

« I'm actually really not here for Indian culture, although the Indian culture, you know, makes it possible for me to be here. But I'm not interested, really, in anything but the yoga meditation practice and finding suitable places for that. » (R7)

Cet informateur distingue donc clairement la « culture indienne » de la « culture de la spiritualité », cette dernière étant la raison principale de son expatriation. Pour cette autre informatrice, si le moteur de l'expatriation est la spiritualité, son amour de la culture indienne survient après coup, et un peu malgré elle :

« I love the culture now, I love to be here. Sometimes I feel, let me be here forever. I came to love India, but through *Vedanta*. [...] I came here for *Vedanta*, to don't have any like or dislike, then I started to like India. That's not what we learn... I come here I'm little bit lost, then fine. Wherever I am, I can be happy. [...] I don't know... But I like here... » (R13)

Ce tiraillement ressenti par cette informatrice à l'idée d'être attachée à la culture indienne, et ce, malgré le fait qu'elle s'investisse dans l'apprentissage d'une philosophie qui enseigne justement le détachement, explique probablement pourquoi plusieurs informateurs ressentent le besoin d'exprimer leur attachement à la spiritualité plutôt qu'à l'Inde : pour être fidèle à leur nouveau cadre de référence.

L'analyse des entrevues montre cependant que des explications en termes de préférence culturelle émergent malgré tout, en sous-texte. C'est d'ailleurs la prise de conscience de la présence de ces explications qui pousse Swami Deva à justifier avec autant de vigueur ses motivations profondes en des termes spirituels.

En somme, nous avons vu jusqu'ici que si une culture de la spiritualité, accessible en Occident, amène chez les informateurs un certain éveil spirituel qui ultimement les met en contact avec un gourou établi à Rishikesh, que si une certaine souffrance, une quête personnelle, ou encore une fatigue face à l'athéisme culturel occidental sous-tendent l'expatriation, les motivations tendent néanmoins à être plus clairement exprimées en termes de motivations transcendantes, indépendantes de la seule volonté humaine ou de l'attrait personnel pour la culture indienne. Leur investissement dans l'apprentissage du *Vedanta* explique dans une large mesure ces énoncés : selon cette philosophie, il est en effet plus cohérent d'exprimer leurs parcours en termes de renoncement à l'ego, et malaisé d'exprimer que des désirs ou des préférences pourraient avoir une influence sur

l'orientation de leur vie. Nous verrons cependant dans la section qui suit qu'outre les explications karmiques, le magnétisme qu'exerce sur eux l'atmosphère de Rishikesh joue un grand rôle dans leur choix d'expatriation.

4.3 L'ashram, le Gange et les sages

On l'a vu plus haut, David explique en partie sa motivation à l'expatriation en raison du fait qu'il ne peut pas se consacrer pleinement à la spiritualité s'il doit constamment faire l'aller-retour entre l'Inde et l'Angleterre. Les progrès qu'il fait spirituellement tendent à se résorber lorsqu'il retourne en Angleterre, raconte-t-il, en raison de l'atmosphère qui l'emprisonne dans d'autres préoccupations. Lorsqu'invité à décrire plus en détail sa vision de l'Occident, David décrit globalement un Occident très sombre, contrairement à une représentation de l'Inde plus vivante :

« Obviously India has a lot of problems : poverty, health problems and all that, but within that, there is this realness about it. And the West... Oh God, for me it's just so dead. [...] Science is the religion. [...] And they think they've got to do a lot of money to be successful. From this perspective that we are speaking about [from the *Vedanta* standpoint], literally it has no importance. »

Si David présente une image de l'Occident qui dépasse une description en termes du seul athéisme occidental ambiant, mentionnant au passage le manque de vie et le trop grand accent mis sur la science et sur l'appât du gain, l'Occident n'en est pas moins jugé à l'aulne de la philosophie du *Vedanta*. D'un point de vue spirituel, l'Inde est, aux yeux de David, plus attrayante que l'Occident, qui s'égare dans de fausses voies. Au contraire, l'image prédominante de l'Inde, qui habite David avant même son premier séjour à Rishikesh, et qui le motive à vouloir connaître l'Inde, repose sur ce seul symbole de l'Inde spirituelle.

Si l'archétype de l'Inde spirituelle est présent dans l'imaginaire occidental, nous verrons dans cette section comment ce mythe est réapproprié par les informateurs pour faire sens de leur expérience. À travers les récits de Jane et de Bruce, nous verrons que le mythe de l'Inde spirituelle, s'il est parfois renforcé, parfois nuancé au fil du temps, joue en effet dans tous les cas un rôle clé dans l'attachement des expatriés à leur nouveau lieu de résidence, et donc dans le maintien de leur projet d'expatriation.

◆ *Jane et les progrès de l'Occident*

Si la dichotomie entre l'Occident athée et en péril, versus l'Inde spirituelle et voire même salvatrice, est présente dans le discours de plusieurs informateurs, on y retrouve aussi des points de vue plus nuancés sur l'Occident; un Occident qui semble en voie, selon certains, de prendre conscience de ses lacunes.

Le récit de Jane, une Anglaise d'une soixantaine d'années qui vit depuis de nombreuses années en Inde, et à Rishikesh en particulier depuis près de dix ans, est éloquent à cet égard. Certes, Jane voit des différences profondes entre les cultures indienne et occidentale, mais des différences qui ne sont pas toujours à l'avantage de la société indienne. Lorsqu'elle est appelée à décrire sa vision des deux cultures, Jane mentionne d'abord :

« For the Western world, the universe consists of a conglomeration of things and facts. They cut the world up into things, into facts, into ideas. Whereas to the Indians, it's one streaming process. It's a stream of life, if you like that. They don't chop the world up so much. And that's really why it's so nice to be here. Because we suffer, in the West, from this very chopped off or fragmented world. »

Mais Jane enchaîne ensuite :

« I realized gradually that our life in the West, there are so many aspects that are not healthy, or it were not in those days. Lot of things are better now, many people. [...] And yet I have to say a lot of things have improved, especially in England. A lot of things are waking up now. People are changing, they want to live a different kind of life. »

Si l'Occident souffre de son cartésianisme, Jane considère donc aussi que l'Occident entreprend un mouvement vers un mode de vie plus sain. En outre, la culture indienne est, selon Jane, aussi aux prises avec ses problèmes. Jane voit en effet un risque pour l'Inde de s'occidentaliser et d'avoir bientôt à faire face aux mêmes problèmes sociaux que l'Occident.

Si une certaine opposition entre la culture occidentale et indienne est donc présente dans le discours de Jane, les deux cultures tendent néanmoins, selon elle, à se rapprocher : par

le biais de l'occidentalisation de l'Inde, mais aussi des changements de modes de vie qui ont cours en Occident.

◆ *Bruce et l'appropriation d'un espace spirituel*

Si, comme pour David et Swami Deva, l'idéal du détachement promu dans le *Vedanta* pousse plusieurs informateurs à relativiser leur attachement à Rishikesh, on note néanmoins que malgré leur prise de conscience que leur spiritualité devrait pouvoir se pratiquer où qu'ils soient, l'atmosphère de Rishikesh facilite néanmoins beaucoup leur cheminement. Cette atmosphère propice à la spiritualité, le plus souvent décrite comme étant caractéristique de Rishikesh (et non pas de l'Inde), est par ailleurs souvent mise en contraste avec le vide spirituel vécu en Occident. Le cas de Bruce est éloquent à cet égard.

Bruce est un Canadien d'une quarantaine d'années, qui vit en Asie depuis plus de vingt ans, dont huit ans en Inde, à Rishikesh. Pour lui, il est clair que son attirance pour cette ville est clairement liée à l'atmosphère spirituelle qu'il y trouve :

« Well, the reason I live in Rishikesh is because it really has a high spiritual vibration. [...] Certainly in Rishikesh it seems there is sadhus and babas and swamis, you know you see them every day, you see people practicing yoga, doing meditation. Like leading a simple life, you know. But again I don't know how away from mainstream India that is. »

Si c'est l'omniprésence des activités, vibrations et figures spirituelles qui l'attire à Rishikesh, Bruce est donc conscient que cette atmosphère particulière n'est pas généralisée partout en Inde, et qu'on peut par ailleurs la trouver *ailleurs* qu'en Inde :

« I'm interested in the yoga and the meditation, that which leads inwards, and the understanding in the Indian or Asian wisdom, but those aspirations aren't particular to India. [...] You know you don't have to be here in Rishikesh to feel that. It's just more conducive. Being in this kind of atmosphere makes it easier. »

À Rishikesh, la présence de cette atmosphère facilite donc sa pratique spirituelle, alors qu'ailleurs, au Canada par exemple, il est beaucoup plus difficile de maintenir une pratique spirituelle, comme Bruce l'explique dans le passage d'entrevue suivant :

« You can do it anywhere, but you know, it's much more difficult to do it in the middle of Delhi or Montreal. [...] You know they are billions and billions and billions of hours of *sadhana*, chanting, signing, yoga, meditation study, all in this tiny tiny area, so it really does have a highly charge spiritual atmosphere, so... You get back home to Canada and it's basically a spiritual desert. Much more difficult to keep it going. »

Pour Bruce, l'intérêt est donc de vivre dans une ville où la spiritualité est de pratique courante:

« When I go into the restaurant, I cross my legs and I sit quietly. You know in the West, you feel more uncomfortable doing that. Here I feel totally comfortable not speaking or having to speak or feeling this thing of having to interact. I can sit quietly so *that*, you know, I really enjoy about being in a more holy town in India. »

Si l'expérience interculturelle des informateurs va donc au-delà des mythes antagonistes de l'Inde spirituelle et de l'Occident athée, on remarque néanmoins que clairement, la spiritualité est la raison fondamentale de leur présence en Inde. L'atmosphère spirituelle de Rishikesh semble en effet prendre le dessus sur leurs autres expériences, et jouer un rôle de taille dans le maintien de leur projet d'expatriation. Un certain attachement à Rishikesh se développe donc avec le temps; un attachement explicitement lié à l'atmosphère sacrée qu'ils y trouvent, et qui se développe, parfois malgré eux, et malgré leur idéal de détachement. Dans la section suivante, nous verrons que cet idéal de détachement nécessite paradoxalement le support de toute une communauté pour se réaliser.

4.4 L'importance de la communauté spirituelle

L'expatriation des informateurs ne se fait donc pas indifféremment vers n'importe quelle ville en Inde. Les gens rencontrés ont dans un premier temps été attirés par Rishikesh en raison de son profil spirituel particulier, puis se sont laissés séduire par l'atmosphère de la ville. Au-delà de l'importance accordée à la sacralité et à l'énergie du lieu, cependant, la présence d'une communauté spirituelle joue aussi un rôle dans leur choix de Rishikesh pour poursuivre leur développement spirituel. Le récit de David servira encore ici de cas de figure pour comprendre l'importance du regroupement par affinités spirituelles chez les expatriés rencontrés à Rishikesh.

◆ *David et la préséance de la communauté spirituelle*

On l'a vu dans la section portant sur les motivations à l'expatriation (section 4.2), David choisit de s'établir définitivement à Rishikesh parce qu'il prend conscience que sa pratique spirituelle s'estompe lorsqu'il retourne dans son pays d'origine. Il choisit Rishikesh parce qu'il y est plus facile pour lui de se concentrer sur son Soi, mais aussi parce qu'il n'a personne à qui parler de sa spiritualité en Angleterre, raconte-t-il. Au contraire, à Rishikesh, il est entouré de gens qui partagent les mêmes intérêts :

« We are going out with friends, which always turns into *satsang*, like a little *satsang* between us, so, twice a week, for an hour, a small group, we read something from probably Swami Chidananda, and then have discussions. »

L'attachement à la communauté spirituelle est d'autant plus fort que les retours temporaires en Occident confirment l'impossibilité de maintenir l'idéal ascétique dans un environnement qualifié de « désert spirituel ».

Ces amis locaux, principalement occidentaux, proviennent du même ashram, et ont des gourous qui proviennent de la même lignée (des disciples de Sivananda). Cependant, comme le précise David, l'important n'est pas l'appartenance au même ashram, mais bien le partage du même intérêt pour la progression spirituelle. Pour David, le fait de côtoyer ces gens l'empêche de se laisser distraire par des émotions qui l'éloigneraient de ses objectifs :

« One of the biggest things about this life, you come to a point where you see firstly the huge importance in it, and how delicate it is. If you move away from it a little bit, you lose, you're straight back into the person dramas and all that stuff. To keep on is really difficult. You have to be extremely focused. It's so easy to fall. Just so easy. That's why I can't... That's why it is good for me to be in an institution like this, or some other institution, [even if] it wouldn't even be an ashram. It's nothing specifically that drives me to be in an ashram, nothing like that, but it would have to be a community of enlightened people of some sort. So I rather not be outside. But other than that, I could be anywhere as long as it's with enlightened people. »

Plutôt qu'un attachement affectif à la communauté de cet ashram spécifique, David a donc besoin de la présence de gens stimulants et stimulés spirituellement, afin de persévérer dans sa pratique, et ce, où qu'il soit.

S'il ressent donc des affinités naturelles avec les autres aspirants spirituels, David mentionne aussi avoir plus de contacts avec les Indiens (avec qui il travaille à l'ashram) qu'avec les Occidentaux non dévots :

« I have more affinity with the spiritual seekers. But other than spiritual seekers, I feel more connected with the Indians. Other Westerners outside that are tourists, not so much... And certainly in the ashram, I am more with the Indians. But when there are Western visitors coming, then we are always together. We get on very very well. But other than the spiritual seekers, I speak with the Indians. They have such an innocence, very beautiful, that Westerners have lost somewhere. »

Si on voulait classer les types de relations sociales qu'entretient David, on pourrait donc dire qu'il a des affinités naturelles avec les autres dévots occidentaux, et qu'il s'entend mieux avec les Indiens de l'ashram qu'avec les Occidentaux non dévots. S'il dit bien s'entendre avec ses collègues indiens (il est peu en contact avec les Indiens vivant à l'extérieur de l'ashram), la relation avec eux est néanmoins qualifiée de moins « naturelle » :

« I'll never understand how they think [the Indians]. Almost impossible. Very very different, their mind set is very very different. [...] So that was very difficult. But actually... I think what happened is I started to find it a little bit amusing. And just fit in with it. And it actually works quite well. »

Contrairement à la fluidité des relations avec les Occidentaux partageant les mêmes affinités spirituelles, les relations avec les Indiens, même au sein de l'ashram, demandent donc de la part de David de légers ajustements. Des ajustements qui sont néanmoins perçus comme nécessaires :

« The problem with many Westerners coming is they got very used to set ideas about how things should be. It is quite difficult to accept the culture that is so different, but that's what we have to do, because it's the Indian culture, we can't change it. It's much easier to live with it than to keep fighting it. »

Ces ajustements qu'exigent la vie en Inde sont d'ailleurs considérés par plusieurs informateurs être un excellent exercice pour l'anéantissement de l'ego. Cela est d'autant plus frappant chez les autres informateurs, qui mettent l'accent sur la nécessité, pour l'expatrié, de travailler sur son Soi afin de ne pas percevoir comme problématiques les relations interculturelles. Les rencontres interculturelles sont en effet interprétées à travers la philosophie du *Vedanta*, et perçues comme des défis personnels qui doivent être surmontés afin de se débarrasser d'un ego trop encombrant, et source de tous les maux.¹⁵ Cette façon de percevoir les relations interculturelles influencent donc la façon de les négocier, soit en suivant l'adage de Swami Sivananda : « Adjust, Adapt, Accommodate ».¹⁶ La philosophie du détachement les amène aussi à se couper émotivement de toutes expériences négatives qui auraient pu survenir, et à voir chaque chose, chaque être humain, comme une manifestation divine. L'influence de la philosophie du *Vedanta* est ici évidente, et amène même certains informateurs à nier toute difficulté dans les relations interculturelles.

Un autre type de relation qu'il importe de souligner, et qui fait aussi pleinement partie de l'importance accordée à la communauté spirituelle, est la relation avec le gourou. Pour David, même si cette relation est relativement nouvelle dans sa vie, elle est significative, et coule de source, vu le respect qu'il a pour son maître spirituel :

« For my background, all these [devotional] things would have been so out of focus, and it's happening naturally, I've not tried to do anything. [...] I'm not asking in a way that Swami is gonna answer me as a person. This is Higher intelligence, I'm not different from *That*. I mean, you can't explain it, but it's all linked, so it's not *me* asking Swami for help or anything. It's me calling on my own Higher self. So it's a very different mood. »

Ces formes de dévotion envers le swami ou le gourou, qui peuvent paraître surprenantes aux yeux des néophytes, se font donc naturellement pour ceux qui internalisent la philosophie de *Vedanta* et sa philosophie du Tout est Un. Tout comme David, les autres informateurs témoignent aussi de cette facilité avec laquelle ils développent une relation de dévotion avec leur gourou (sur la relation avec le gourou, voir le tableau LV, annexe IV). Une relation par ailleurs dans une certaine mesure impersonnelle : ce ne sont pas deux personnes qui se rencontrent, mais deux Soi : l'un, dévot, tentant de se défaire de son ego, et l'autre, maître, déjà détaché de son ego. La relation de respect et le sentiment de connexion intense avec le gourou, ou avec le Soi suprême, amènent donc naturellement les expatriés à faire preuve de dévotion. Une relation certes particulière, mais qui éclaire aussi le fait que les expatriés spirituels soient attachés à une communauté spirituelle impersonnelle, plutôt qu'à des gens ou à une institution en particulier. Cette dépersonnalisation tire clairement son origine dans les enseignements du *Vedanta* : « Tout ce que tu considères comme étant moi, toi, lui, elle, et cela, tout est Un. » (Tout est Un. Texte Tamil anonyme du XIXe siècle sur l'Advaïta-Vedânta, 1996 : 21) Un enseignement qui, en théorie, devrait donc s'appliquer aussi aux relations des expatriés avec la communauté indienne locale...

Selon cette philosophie, la variable culturelle est en effet sans importance : il s'agit d'une rencontre d'âme à âme, et non pas d'une rencontre entre un Occidental et un Indien. En théorie, à tout le moins. Car si l'influence du *Vedanta* se fait sentir dans cette tendance qu'ils ont à voir chaque difficulté comme une occasion d'apprentissage et un pas de plus vers l'illumination, on retrouve néanmoins dans les récits des expatriés spirituels des traces de ces difficultés dans les relations interculturelles, nommées malgré tout. On retrouve donc, en parallèle, des discours qui témoignent du fait que malgré leurs aspirations à la transcendance culturelle, leur histoire culturelle les rattrape. En effet, même en voulant voir ces rencontres humaines comme des événements d'un ordre métaphysique, l'histoire des relations entre l'Inde et l'Occident, et leur géoéconomique, viennent interférer dans leurs relations interpersonnelles, comme nous le verrons plus en détail au chapitre 7.

◆ *Communiquer avec qui?*

À Rishikesh, dans le nord de l'Inde, la langue d'usage la plus répandue est l'hindi, malgré le fait que plusieurs Indiens, éduqués et habitués à être en contact avec des Occidentaux, peuvent tenir une conversation en anglais. En outre, il faut noter que lors des prières et des chants effectués dans le cadre des *satsangs*, de l'*aarti* ou d'autres rituels, de même que lors des cours de yoga (pour le nom des postures, par exemple) c'est le sanskrit qui est utilisé. Le sanskrit est effectivement une langue qui n'est plus d'usage populaire (malgré les tentatives de revitalisation), mais qui est néanmoins toujours vivante en Inde, considérée être une langue divine, transcendante, éternelle et salvatrice, ce qui explique son utilisation dans les rituels sacrés.¹⁷

Or, sur les onze informateurs rencontrés à Rishikesh, quatre avaient choisi d'apprendre quelques rudiments de la langue hindi, afin de pouvoir communiquer minimalement avec les Indiens dans leur langue locale. Neuf sur onze s'adonnaient à l'apprentissage du sanskrit, dans le cadre de cours ou en autodidacte, afin de pouvoir déchiffrer les textes sacrés et mieux comprendre les rituels auxquels ils assistaient, voire dans certains cas afin de bien comprendre la signification de leur nom spirituel ou de leur mantra (donnés par leur gourou). L'explication donnée par cette informatrice est représentative de cette préférence pour l'apprentissage du sanskrit :

« I should learn Hindi, I still haven't (laughing). I haven't really come to learn, I would like to, but it takes a lot of time. So till now I haven't really, and the system is totally different from our system : we learn by verbs and so on, we go on repeating the words and we start making sentences, but I know words but no verbs, so I cannot follow a conversation. I know what they are talking about, but I don't know what's happening (laughing). And Sanskrit I started a little bit in Switzerland. And that is very useful and I love Sanskrit. And I think it's very beautiful, what I've learned. Actually I've learned to sing. » (R11)

Pour la communication de tous les jours, aurait-elle pu ajouter, l'anglais est amplement suffisant à Rishikesh. Ce que l'apprentissage du sanskrit apporte, cependant, est une connexion directe avec le monde spirituel, avec les sons sacrés, avec les chants dévotionnels. Les efforts mis pour apprendre le sanskrit ne sont donc pas vus comme « du temps passé à », et qu'on ne consacre donc pas à la spiritualité, mais comme de la

pratique spirituelle en tant que telle. C'est la spiritualité, plus que le désir d'entretenir de bonnes relations interculturelles, qui dicte la décision d'apprendre ou non une langue.

Sur les onze informateurs, deux avaient aussi choisi de n'apprendre ni le sanskrit, ni l'hindi. Dont Bruce, qui explique ainsi sa décision :

« I decided not to study Hindi. One because like I said, I spend so much time in yoga meditation and being quiet that I really just don't want to put more time into the language, and a language that I really won't use. For me, the idea of just so many years you would have to study just to be able to speak at any depth about any subject that I'm interested in... Most educated Indians or Indians that are practicing, they use English as a medium, at least with Westerners, so... And even the monks themselves, you know. A lot of yoga classes they use English, so... Little tinges of laziness, but I don't feel there is a need for it with my lifestyle, I don't feel. »

Encore une fois, le fait que les Indiens connaissent la langue anglaise décourage à apprendre l'hindi. Pour les conversations plus pragmatiques, concernant la gestion du quotidien, qui tendent à être réduites au minimum, le niveau d'anglais des Indiens est en effet considéré être suffisant. En outre, Bruce ne ressent pas le besoin d'apprendre une langue qui ne lui permette pas de parler de spiritualité en profondeur, voire qui l'éloigne de son silence méditatif. Il ajoute :

« A reason not to learn Hindi is that *I really don't want* to have much contact or interactions with Indians. They come from a different culture. Most of them that I meet are really going towards the material side. They want to go to the West, they want to get more materially, they want to get out of India. Those are most of the ones that you meet. That I have met. And even the normal ones, who are in the restaurants where we eat, their interests are in making money to provide for their children. My interests don't lie there. So I really have very very very little interaction with Indians. [...] So my interactions are basically, I guess, through the yoga hall and where I eat and I don't often get too caught into, you know, useless conversation about this, that, where's the best guesthouse and the price of carrots. »

Si cette réaction est plutôt extrême, elle montre encore une fois que l'essentiel est d'être entouré de gens qui partagent les mêmes intérêts spirituels, et non pas d'être en contact avec la communauté indienne locale. Cette volonté de non-implication sociale est d'ailleurs partagée par d'autres informateurs.

♦ *Le détachement social*

On a vu plus haut, avec le cas de Swami Deva, que son implication sociale était minimalisée en fin d'entretien : malgré son engagement auprès des démunis, elle mettait l'accent sur son acceptation des inégalités sociales (de son point de vue, en fait, ce ne sont pas des inégalités, mais le résultat karmique des actions passées). Ce détachement face aux réalités sociales du monde contemporain fait évidemment encore une fois écho aux idéaux du *Vedanta*,¹⁸ prônés abondamment lors des *satsangs*, comme en témoigne cet extrait d'enseignement donné par un swami :

« There is no way to save the world. Look at the billions of dollars they send to Africa, and it's just making it worse. In India there is this huge organization, inspired by Gandhi : they go in the villages and teach the poor that the wealth is inside. »

Selon ces enseignements, la seule façon de changer le monde est en effet de travailler sur son soi intérieur. Plusieurs informateurs refusent, pour ces raisons, de se tenir informés des actualités mondiales : ils refusent de se laisser perturber émotionnellement par une Histoire qui, selon eux, ne fait que se répéter.¹⁹

L'idéal de non-implication peut cependant parfois causer des casse-têtes éthiques, comme l'explique Shanti, une expatriée canadienne :

« I guess I've now accepted whatever is, is. Whatever is, is. That is how I've changed. So whatever is, like if there is somebody there begging, OK. That's what there is. I still have a thing with children though. If there is any abuse, then I have to intervene. And I have done it many times in India. Somebody beating their child, I stop it. [...] Like the teaching is how I should have patience. How I should not have anger. How I should learn to leave things alone and to be without any involvements. These are the teachings and teachings I think I'm not learning them very well. Because somehow this Canadian thing is that we should, you know... If we see an injustice... Maybe it's not... Maybe it's me... When I see an injustice I want to change it... »

La confusion de cette informatrice révèle clairement que l'idéal de détachement entre ici en contradiction avec d'autres valeurs sociales, desquelles il est difficile pour elle de se défaire.

Pour Jane, qui remet en question le détachement social de certains expatriés, il n'y a cependant aucune antinomie entre l'idéal du *Vedanta* et l'implication sociale, comme l'illustre ce passage d'entrevue :

« A spiritual and social and economic project all in one appeals to me very much [...] I get very irritated with Westerners who live in India and who want to follow the Indian spiritual life and they become *sannyasin* or yogi and live in ashrams, and I notice that they have this attitude that they don't have to concern themselves with world events. If something happens, it's God's will and so on, and what does it matter, they are other planets, other universes, and sometimes even still very impregnated with this idea that the best thing we can do is to liberate ourselves from earthly life. [...] Of course as for many things, the answer lie somewhere between both these extremes, a total preoccupation with earthly life and with world events and so on, and a little detachment. I think the truth is this : that we are all responsible in some way or other for world events. [...] I certainly believe that you can work spiritually for world events. You can work for peace, spiritually, you can work for the wealth of all beings, but I also think that activism is right, and that activists could not work unless they had a spiritual backing. [...] The source of everything and the ultimate goal of everything, of course, is the spiritual, but that existence in matter is very very important. We have a duty towards it. »

L'idéal se trouve donc, selon elle, dans l'entre-deux, entre le détachement et la responsabilité sociale. S'il s'exprime de manière fort différente selon les informateurs - comme une rupture sociale, une lutte éthique ou une position critique – l'idéal du détachement imprègne donc vivement les relations sociales locales des expatriés rencontrés à Rishikesh, et ce, malgré l'importance qu'ils accordent à leur communauté spirituelle. Outre l'adoption de ce nouveau cadre de référence prônant le détachement, d'autres transformations identitaires sont néanmoins induites par l'expérience d'expatriation.

4.5 La primauté de l'identité spirituelle

Avant tout, c'est la progression spirituelle qui motive le projet d'expatriation des informateurs rencontrés à Rishikesh. Cependant, au-delà de l'atmosphère du lieu et de la présence d'une communauté spirituelle qui facilitent ce cheminement, y a-t-il d'autres facteurs qui expliquent que l'expatriation soit nécessaire à ce renouveau identitaire? Dans cette section, nous verrons que la transformation identitaire profonde qui a lieu en Inde est liée non seulement à leur nouvelle identité spirituelle, mais aussi à leur statut d'expatrié spirituel. Ce nouveau statut vient résoudre des malaises ou difficultés associés à la vie en Occident, expliquant ainsi leur nécessaire présence en Inde afin de poursuivre leur cheminement.

◆ *David et l'importance de la transformation intérieure*

Encore une fois, le cas de David est un bon exemple pour comprendre en quoi le cheminement spirituel est à l'avant-plan dans le projet d'expatriation des informateurs rencontrés à Rishikesh. Pour David, c'est même là son seul centre d'intérêt : l'apprentissage ou l'attention à quoi que ce soit d'autre est, selon lui, une perte de temps :

« The teaching is saying that there is only one thing and [it] is God. And everything you look at is *That*. [...] So, it's all I'm interested in. To learn anything else, I feel, is like a waste of time. So that's it. It's gonna take a long time, it's gonna take maybe lifetime, and so it's enough, more than enough. »

Déjà, son idéal spirituel lui demande toute sa concentration, tout son temps. Pourquoi alors en perdre à s'intéresser à tout le reste, puisque tout est subordonné à la réalisation ultime de l'unité avec Dieu?

Par ailleurs, si pour certains expatriés spirituels le changement de nom, pour un nom spirituel (en sanskrit, donné par leur gourou), est la consécration de cette priorité accordée à leur spiritualité, ou de cette transformation intérieure, pour David, sa spiritualité ne se mesure cependant pas à l'aune de ce changement superficiel, comme en témoigne sa réponse à ma question :

« *Nadia* : *You changed your name?* No. I don't want to. We have to be very careful. [...] Like I changed my name, so I got rid of the

identity. Because it's not the truth. The truth is we're all One. So I didn't want to add anything [to my identity]. I'm trying to get rid of [my identity]. »

David ne veut donc pas se leurrer et penser qu'un changement de nom le transformerait nécessairement. Une autre informatrice (qui a un nom spirituel) opinait en ce sens, disant que le nom n'est que la forme, et non pas l'essence (R11). Néanmoins, le changement de nom peut tenir lieu de guide à la transformation intérieure, comme l'explique cette informatrice :

« In the same way that *sannyasin* needs to start to be *sannyasin*, in the same way I need to start to be [her name]. So they don't give the name because you are that, they give the name for you to have something to work on. » (R8)

Tout comme le changement nom, le rituel de renonciation est un passage qui marque la transformation identitaire, comme l'explique cette *sannyasin* :

« This big day completely changed me. I woke up definitely. I was not the same than the day before. It's difficult to prove, it's a challenge. It took me almost a year to adjust. I'm still struggling, but I am much more comfortable. » (R10)

Cette transformation ultime est aussi éloquemment expliquée par cette autre informatrice, qui se remémore son rituel de renonciation :

« You burn all the personality, the body, and this and that and so on and so forth. It's actually like a funeral. That's why *sannyasin* are not burned, they are put in the Ganga, because the burning, the cremation has already happened. This *havana*²⁰ is the cremation for the body and everything which is perishable. And then, when we realize everything is gone, and I'm still am, and that's the essence, that's what we are. [...] Swamiji gives the cloth, the orange cloth, and you go and change, and then you throw the other things into the Ganga and say goodbye. » (R11)

Signe de la transformation finale, le vêtement de renonçant est en effet arboré par les *sannyasins*, occidentaux également.²¹

Au-delà de ces transformations vestimentaires et des changements de nom, cependant, les expatriés spirituels insistent sur la transformation intérieure qui s'est produite depuis leur expatriation, grâce à leur progression spirituelle. Certaines conditions facilitent toutefois cette progression.

♦ *Le statut d'expatrié spirituel, avantages et paradoxes*

Le statut privilégié des Occidentaux en Inde place les expatriés spirituels dans une position où ils peuvent se permettre de se consacrer à temps plein à la spiritualité, sans pour autant avoir à se préoccuper outre mesure des règles et responsabilités exigées de la part des citoyens indiens. Ce statut d'exception est d'ailleurs merveilleusement bien problématisé par Swami Deva, qui se trouve elle-même au cœur du paradoxe qu'elle identifie concernant le statut de la femme occidentale en Inde :

« [In the West] we are alone all the time, it's an unfortunate culture. For me, I think the same [like the Indians], that attitude makes sense. It's probably weird to you, but for me they are right. What has happened? It is not the [normal] scheme of things for women to be searching all over the world alone. A lot of bad experiences, tough times, why are they doing it? Right? This is a natural human response. Why is a women alone going around? So that's why I should live in India! (laughing) There is a total breakdown of family in the West, even worse when I went back. I'm in India for 30 years, and back in the West, there is a complete breakdown, more than I thought. From the start it doesn't exist, nobody wants to do a role in the family : the wife, mother, father... Everybody's fighting : "don't put me in a role, don't tell me what I have to do!", even at four years old! Is that family life? No! For me that is unnatural, very inhuman. That's just personal, not a judgement on society. Here I'm so relieved, happy seeing families where everybody has a role, playing and happy to be, proud of that, want to play it. They recognize life is fun because you have many roles, they play them all. If you say "Don't you want to be original?", they look at you : "are you crazy? You want to be all alone, without support, not knowing what to do, what to follow, what are your limitations, what's right, what's wrong?" All that is decided for you in the Indian family. In childhood you know what is acceptable in this particular role. It's an ancient culture, there are endless stories to show you also. And the movies : people who step out of roles and do something wrong come back in, with a happy ending. For me, thank God, this makes sense. I like this society, I feel so much better here. When I was in the West, there were bizarre stories : all because an individual feels he's an isolated individual against the entire society, wants to be "me", with not a shred of an idea of what "me" is, so you suffer... That's the recipe for suffering. Because in fact you are not a disconnected individual, you're involved into a web, you can't avoid it, it's a basic thing of nature, you have to be the child of a mother, whether you like it or not. You are born into a role, a women or a men, a kid. Spend your all time denying it or be good at it. So I appreciate that, I feel Indian people are so much spiritually developed because they don't have to be all their life worrying about whether they are a man or a woman. All your life suffering of not wanting to be stereotyped... »

Dans cette longue apologie de la culture indienne, Swami Deva soutient donc que le malheur de l'Occident est lié à la quête de soi perpétuelle et au refus des rôles sociaux. Ce constat fait, plutôt que de retourner en Occident pour jouer son rôle social, Swami Deva choisit donc de demeurer en Inde. Pour elle, c'est l'achèvement de cette quête de soi qui lui amène le bien-être. La culture indienne, le *sannyas* en particulier, lui permet d'endosser un rôle social clair, et qui du coup vient rendre son statut de « femme occidentale seule en Inde » acceptable aux yeux des Indiens.

Plusieurs facteurs, nous l'avons vu, entrent en ligne de compte pour expliquer cette décision de demeurer en Inde pour se développer spirituellement (l'atmosphère sacrée, le support de la communauté...). Cependant, Swami Deva insiste sur le bien-être que lui procure sa vie en Inde : « I like this society, I feel so much better here », insiste-t-elle. Cette vie, enfin, fait sens, et met fin à la quête de soi souffrante qui caractérise selon elle la vie en Occident.

Que leur statut en Inde soit donc vu comme une position bénéfique qui les libère des liens sociaux et facilite leur détachement ou comme un rôle social clair mettant fin à la souffrance de la quête, Swami Deva attire aussi l'attention sur le fait que le pouvoir socio-économique des expatriés en Inde facilite aussi leur engagement spirituel, comme elle l'explique clairement dans ce passage d'entrevue :

« My quality of life is better here, I admit that. Money, what can I say... A small pension from government, and I would have a life in Canada that would get me zero, I would be in such difficulty being a swami, I would die of starvation. Whereas here, this pension gets me a life. There is a value of money, there is still a value here, still a quality of life, it still has some meaning for you. »

La majorité des informateurs taisent cependant cet avantage économique, mettant l'accent sur la progression spirituelle que leur permet la vie en Inde, sans pour autant souligner qu'ils peuvent s'y consacrer pleinement en raison de leur statut socio-économique en Inde. Les propos de Jane sur le sujet donnent cependant peut-être une explication à ce silence.

Jane est une des rares informatrices qui fait référence à ces avantages plus pragmatiques de la vie en Inde dans son récit :

« We make a little money in the West and it goes a long way in India. That's how we manage. I have a pension in the West, which would definitely not keep me alive. I would have to seek social assistance or something. I wouldn't be able eating from my pension. But here, I could live on it quite comfortably. »

L'aspect monétaire de la vie en Inde, s'il est un avantage pour elle, est néanmoins du même souffle perçu comme une préoccupation néfaste de l'Occident, et malheureusement mal comprise par les Indiens :

« I think there is a great deal of envy and desire for the freedom and the apparent wealth that *they think* we have. Perhaps one of the biggest illusion they [Indians] have is that we are absolutely dripping with money, and they don't have any idea how the most of us have to work very hard for that money, and how life in the West actually is in many ways hard, which is why we come to India. Something here is much more relaxed, much more human. And with all our wealth and with all our profit they cannot conceive that life in the West can be lonely, can be apparently without purpose, and it's really one of the hardest things for them to understand. They have false ideas that life must be paradise in the West, and we must have so much money. Some people have, of course, lots of money, but it's not you or I, usually. »

Pour Jane, la vie en Inde est donc plus humaine, exempte de ces préoccupations financières, qui noient les véritables objectifs de l'individu, liés selon elle à la spiritualité. Des explications qui éclairent peut-être dans une certaine mesure le silence des expatriés spirituels quant à leur avantage économique en Inde, le sujet monétaire étant perçu comme superficiel, accessoire, éloigné de leur préoccupation première pour leur développement spirituel. Un avantage qui facilite néanmoins grandement leur engagement spirituel.

♦ *Shanti et le questionnement identitaire*

Si on a donc vu que le renouveau identitaire des expatriés spirituels leur permet d'atteindre une certaine plénitude intérieure, et que leur statut d'expatrié contribue grandement à la réalisation de ce développement personnel et de cette progression spirituelle, cette transformation peut néanmoins parfois soulever des questionnements douloureux. C'est le cas pour Shanti, cette expatriée trappée entre ses « besoins canadiens » et son idéal ascétique. Si les enseignements suggèrent d'apprendre de ses

difficultés, jusqu'où aller dans l'acceptation des obstacles liés à la vie en ashram? C'est là le questionnement auquel faisait face Shanti lorsque je l'ai rencontrée à Rishikesh.

Shanti est une Canadienne d'une soixantaine d'années qui vit depuis plus de dix ans en Inde, mais qui lorsque je l'ai rencontrée, était en plein questionnement sur son envie de demeurer en Inde ou de rentrer au Canada. Ce questionnement émergeait à ce moment précis principalement parce qu'on venait de lui refuser la garantie d'une place à l'ashram dans lequel elle se figurait finir ses jours. Cet événement venait donc de perturber ses plans, et elle cherchait alors une réponse : devait-elle persévérer, voir cela comme un obstacle de plus sur la voie de l'illumination, et avoir confiance dans l'avenir et la présence divine dans sa vie, ou rentrer au Canada pour s'assurer une certaine sécurité sociale? Cette question, elle la posa lors d'un *darsan*²² auprès d'un Swami d'origine française, que nous visitons ensemble :

- « - Shanti : How do you know that you have to stay, versus going back and forth?
- Swami : It is about the intensity of the experience. You need a strong master.
- Shanti : Would you encourage someone to stay?
- Swami : You don't have to. It has nothing to do with the place. You often discover things in India because there is so much reverberation, but the West also has sages. [...] You need a sage to carry on. When the time will come, you will have no doubts. »

Shanti cherchait chez ce Swami une réponse à son questionnement, soulevé principalement suite à une rencontre avec cet autre Swami chargé de lui signifier le refus de l'administration de l'ashram concernant sa demande de résidence. Shanti explique :

- « Because when I was asking to stay in this ashram, I said, Ji, I thought the guru initiated me to bring me in here. The answer was : "No, no, they initiate and then they want you to go out into the world." So, you're asking what the relationship is with the satguru, so I'm not sure, right... I do know that whatever he or she says you must do. So you have to follow. And they say that obedience is the most important. Obedience before anything. And someone asked me, have you done everything exactly like the guru said? Well, best to my knowledge, I have. »

Si Shanti considère donc avoir été fidèle à son gourou (ce qui ajoute à son incompréhension face à la décision de l'administration de l'ashram), elle remet cependant en question cette confiance aveugle dans le gourou préconisé dans les enseignements spirituels :

« That book call *The Guru Papers* [1993], it questions whether it's really true, and whether the idea of following the guru is only a way to keep people under control. [...] You need to trust in the divine. We know that that's true. Or we wouldn't be here. But when you ask OK, do you say that because it's an excuse? Right? Or is it really true? So somebody tell you to do something you don't want to do, and then they say don't worry, you have to trust in the divine. Are they using that as a support for their own thinking? »

Si Shanti cherche donc l'autorité d'un Swami pour la confirmer dans sa décision de partir ou de rester, elle remet cependant en même temps en question l'autorité du gourou. À plusieurs reprises lors de nos entretiens, Shanti témoigne d'ailleurs de ses luttes intérieures entre ses deux cadres de références : ses valeurs canadiennes, ou occidentales, et l'idéal du *Vedanta*, qu'elle s'efforce de mettre en pratique du mieux qu'elle peut.

À certains moments, ses questionnements poussaient Shanti à s'autocensurer, se rendant compte que les propos qu'elle énonçait n'étaient pas conformes aux idéaux du Vedanta, comme l'illustre bien le passage suivant :

« I was trying to figure out like what is the secret to this happiness, and in one way I think it's freedom. Well this is probably totally not Vedanta... But... I just wonder... They would say that the secret to happiness is communion with God let's say, but somehow I... It's difficult. What freedom is... »

Son double cadre de référence était aussi évident dans l'utilisation qu'elle faisait de son nom spirituel :

« One time I signed my name, my Canadian name, and then I put my spiritual name. And my guru said : "Oh, I see, that your spiritual name had changed for your last name, but still you are keeping your first name." So in one way, if I let that go, then I don't have that old identity, right, so it's a new identity. But I still haven't left that old identity. Still somehow I want people to know who I am. Because they don't know who I am. If I know that I am that, I don't need any name. Any name will do. It is still a learning process. »

On remarque donc que Shanti est confuse dans la définition même de son identité. Dans cet autre extrait, Shanti souligne sa difficulté à faire le passage entre l'Inde et l'Occident, ses idéaux étant mal compris par son entourage au Canada. Faisant référence à l'idéal d'acceptation promu à l'ashram, Shanti explique :

« Perhaps Americans or foreigners would say : “how can you accept your lot in life, how dull, how can you do that?” And on some level I even say that to other people. But I think everybody has their own learning. And it’s something I need to learn. [...] So I think what is is, but somehow when you go back to Canada and nobody else is thinking like that, it’s so difficult, and they say : “No, no, what is isn’t, what isn’t we want.” And we have to get this, and we have to do that. And somehow I also get caught up in that. And then I know, because my nature is no longer like that... It’s more difficult now for me to live in Canada than before. Had I never had known this life [in India], I would have been completely ignorant but happy. »

Désirant tout de même mettre en pratique ses enseignements, et ne pouvant revenir en arrière, Shanti lance donc, à un moment de l’entrevue : « So I’m just gonna have to sit with my own karma. » Mais plus tard au cours de l’entretien, elle ajoute, faisant référence à sa rencontre avec le swami :

« So, they want me to live there [in Canada], and maybe that will be where I live. It’s beautiful, and clean, and has rivers. And green. I love green. And from there, I’ll have some freedom to move. From here I don’t have any freedom to move, I realise. Because if I’m in India, I’m in India. Finished. In Canada, centered, then you can move to other places. I have desires. [...] But... Because I haven’t really done much in the field of money, I won’t be old and rich. I may have to continue to work. So, these years have been a... I needed to learn something, and I’ve learned it. I think I’ve learned it now. »

Shanti exprime donc, et en allant ainsi en quelque sorte à l’encontre de l’idéal du *Vedanta*, avoir des désirs. Elle définit la liberté en termes de liberté de mouvement, plutôt qu’en termes de rencontre avec le divin. Elle est désillusionnée de l’ashram comme institution et remet en question l’autorité ultime du gourou. Elle a des préoccupations financières, matérielles. Elle se situe dans un entre-deux : entre son côté activiste et son côté spirituel; entre la constatation qu’elle ne peut pas vivre là, et la conviction qu’on doit apprendre par la souffrance; finalement, entre le Canada et l’Inde. Le fait qu’elle n’arrive pas à laisser tomber son nom de baptême témoigne aussi de cette posture entre-deux. Pour elle, la primauté de l’identité spirituelle n’est pas si évidente, et elle remet en question sa vie d’expatriée en Inde.

Ce contre-exemple vient illustrer éloquemment que le projet d’expatriation des informateurs rencontrés à Rishikesh est étroitement lié à l’importance qu’ils accordent à

leur nouvelle identité spirituelle, mais aussi au support institutionnel qui leur permet de vivre leur spiritualité pleinement. Dans la mesure où ils ressentent le bien-être que leur procure leur renouveau spirituel, dans la mesure où l'environnement dans lequel ils évoluent continue de contribuer à leur développement personnel, et dans la mesure où leur statut en Inde favorise leur engagement spirituel, l'expatriation est vue comme la meilleure voie pour poursuivre ce cheminement. Pour Shanti, le fait de se voir nier la garantie d'une place à l'ashram venait au contraire remettre en question son identité spirituelle. Si Shanti est, depuis notre rencontre, rentrée au Canada (continuant par contre de venir se ressourcer en Inde de temps à autre), pour les autres informateurs, un retour en Occident n'est cependant pas envisageable, comme nous le verrons dans la section qui suit.

4.6 Le détachement de l'Occident

Si les expatriés sont insérés dans un réseau social spirituel à Rishikesh, quels sont leurs liens avec l'Occident? Quelles sont leurs pratiques transmigratoires, leurs pratiques de déplacement et leurs branchements avec l'Occident, tant au niveau personnel que culturel, économique et politique? Leurs pratiques de détachement spirituel les poussent-ils à renoncer complètement à leurs réseaux sociaux occidentaux?

Les récits des informateurs relèvent que si un réseau spirituel transnational est parfois maintenu, les pratiques transmigratoires les plus apparentes sont liées au maintien de leurs réseaux affectifs et familiaux, de même qu'à des raisons plus pragmatiques. C'est en effet souvent au nom du maintien des liens avec les gens au pays d'origine, de même que pour des raisons financières et administratives (pour le renouvellement du visa de tourisme, par exemple), que des voyages au pays d'origine sont effectués. Dans cette section, nous verrons que si des liens sociaux avec l'Occident sont préservés, le décalage avec la vie à Rishikesh se fait cependant fortement sentir.

◆ *Jane et le double attachement*

Encore une fois, le cas de Jane servira ici de cas de figure pour comprendre comment et pourquoi un projet d'expatriation est maintenu, et ce, malgré la présence d'un attachement affectif à l'Occident. On l'a vu, Jane vit à Rishikesh depuis plusieurs années déjà. Si elle se rend compte des changements sociaux positifs qui ont lieu en Occident depuis son départ, et y apprécie ses séjours lorsqu'elle s'y rend momentanément, elle est tout de même frappée par l'atmosphère qui y règne :

« I mostly have a good time when I go back to the West. But I find a general kind of grayness and absence of joy and absence of a feeling of being natural when I go back to the West. [...] I always want to come back. I usually arrange it to be very short. And I arrange a full program of work. So that I don't have to hang around. I keep moving a lot. When I finish my work, I come back. »

Ses séjours y sont donc brefs, Jane ne voulant pas rester trop longtemps dans cette atmosphère terne. Sa difficulté à se sentir à l'aise en Occident, de même que la raison de sa présence en Inde, est fondamentalement liée à la spiritualité, qu'elle décrit comme le

pilier de sa vie. Cette nation spirituelle, par opposition à un Occident où la spiritualité n'est pas encore tout à fait comprise, justifie la décision de Jane de s'expatrier, l'Inde lui permettant de vivre pleinement son développement spirituel et de se concentrer sur ce qui lui apparaît essentiel.

Cependant, Jane développe un sentiment d'appartenance à Rishikesh et aux environs, sans pour autant être complètement détachée de son appartenance à l'Occident :

« Something very deep in me feels that I belong here. And other parts of me I know belongs very much to the West. [...] So where are we? Both. But strangely enough, I think most of all I feel I belong to the eternal Himalayans, and I feel I really belongs to this land of the big mountains, that's the best I could say. And I feel very well with the people. But there are some things and some people that I would miss very much if I never went back to the West. So that's a bit of a problem, and it gets a bit expensive. »

Cette double appartenance de Jane s'exprime bien dans son mode de vie transnational, qui l'amène à faire un séjour en Occident chaque année; un mode de vie dont elle ne connaît malheureusement pas l'avenir, mais qui, s'il devait devenir impossible, la pousserait à faire un choix :

« I would miss some people very much in the West, I don't know how that will work out, and I don't know how many more years I can go on with this jet setting kind of life I'm leading. But I would like to be in the Himalayas, that's my wish. If it doesn't, for any reason, come true and I have to go back to the West to live, I think I would always feel like a kind of Indian that was in the West. I would never loose the Indianness, and I would always miss India. I always find that difficult, though I would find other things there to make me happy. And since my early life, with what I've gained you see, fundamental feeling for the importance of life, the importance of the spiritual life, and a deeply spiritual relation to nature, and that, all these things, one can practice anywhere in the world. But I hope it will be here. »

Son sentiment d'attachement est donc double; mais si elle avait à choisir, Jane préférerait l'Inde, ou l'Himalaya, à l'Occident, et cela, même si elle sait qu'elle serait maintenant en mesure de pratiquer sa spiritualité n'importe où. Si c'est donc la spiritualité, ou la possibilité de la pratiquer pleinement, qui l'attire et la garde en Inde, on constate qu'un sentiment d'appartenance à l'Inde s'est aussi développé avec le temps, et qui rendrait difficile un retour en Occident.

◆ *Bruce et son séjour dans le désert spirituel*

Pour d'autres, les retours en Occident sont vécus un peu plus péniblement que pour Jane. En contraste avec les possibilités spirituelles offertes en Inde, l'Occident est en effet vécu par plusieurs informateurs comme un frein à leur spiritualité. S'ils s'en remettent souvent au destin, au karma, ou à Dieu, afin de déterminer où ils finiront leurs jours, ils expriment néanmoins pour la plupart le souhait de demeurer à Rishikesh, la pratique de la spiritualité dans le contexte occidental étant pour eux beaucoup plus difficile. Ce souhait, comme en témoigne le cas de Bruce, n'est pas issu uniquement d'un mythe de l'Occident athée, mais aussi d'expériences concrètes de vide spirituel vécues lors de leurs retours momentanés en Occident.

Le cas de Bruce est en effet intéressant parce que les nuances exprimées par d'autres informateurs (David, Swami Deva et Jane, par exemple) face à la possibilité de pratiquer leur spiritualité en Occident ne sont aucunement présentes dans son discours. Pour lui, au contraire, l'idée même d'un éventuel retour en Occident est aberrante, comme en témoigne cette réponse faite lors d'un de nos entretiens :

« *Nadia* : *Can you imagine going back home?* I can't imagine. For what? To turn on the heater seven months of the year and be stuck inside and watching television? Or to do what? I mean... If you compare this process or life, you know, it has a lot of introspection or inward time. And I share that with most of the people in the yoga hall, or when they ask questions, when meeting them in the monastery, ashram, restaurants, when the conversation goes in that direction, and so I openly, you know, answer questions and share my experiences, in that regard specially. But you know, to go to the West, people that are interested in yoga or meditation they have what? Three hours a week just to put into it? So you know... Even sometimes just one hour, so... (laughing) I'm not really that interested in teaching beginners, or you know, putting a lot of time into something that likely won't lead, you know, to a deepening of the practice or that experience. »

Si certaines pratiques spirituelles se retrouvent donc aussi en Occident, leur manque d'intensité est pour Bruce problématique, car la vie en Occident ne lui permet pas d'aller profondément au cœur de sa spiritualité. Une expérience qu'il vit même lors de ses retours momentanés :

« I always go back with good intentions and sometimes I succeed in keeping, not 9 hours a day, but sometimes I succeed in keeping a decent practice going. But I also enjoy giving up and seeing

friends and going for dinner and having beers. I enjoy that as well, so... So actually both happen. [...] So when you go home, you start out quiet but then acclimatize and then start phoning friends and happily go out for diner to their place and socialize. And so I enjoy both. [...] You fall back into your old conditioning or the present environment you know. It does come back and I quite happily let it be, but so instead of trying to change them or change the atmosphere there, I prefer just to go in and keep my own and enjoy what they are doing and then leave. »

Ses expériences ponctuelles en Occident ne sont donc pas désagréables, seulement elles éloignent Bruce de sa pratique spirituelle. C'est pourquoi il reste peu longtemps, savoure ce mode de vie plus social et extroverti, puis retourne à sa pratique spirituelle. À long terme cependant, ce mode de vie occidental serait inconciliable avec les choix qu'il a faits, trop difficile à vivre :

« The most difficult thing, certainly, I just have to throw winter in there. But other than that, just not being close... having good friends to inspire, encourage one on really inward or upward. You know I hate using the word "up", but you know, a spiritually uplifting encouragement or companionship. And you know, having lived and traveled, I have gone through quite a range of experiences, so, it seems to be fairly narrow back there [in the West]. »

Si le manque de stimulation spirituelle est donc un frein à son retour éventuel en Occident, Bruce mentionne aussi au passage le trop difficile hiver, en comparaison de l'hiver indien. Au rang des considérations plus pragmatiques, le coût de la vie est aussi non négligeable, comme il l'explique dans ce passage de l'entrevue :

« So I just *totally do not want* to live in the West. Just not. [...] In the West it is just the expense. You get caught in the cycle. [...] Horrible cycle! [...] And my yoga, I mean... A yoga class here is anywhere from a dollar and a half to 4\$. Where at home, they are 10 to 20\$, so you know, I have lived here on 300\$ a month, that's not including a dental or an airline ticket, but... So why go live in the West, for what? There is absolutely nothing in the West that inspires. »

Bruce n'a donc aucune motivation à un éventuel retour en Occident : ce n'est ni avantageux économiquement, ni, surtout, souhaitable pour sa pratique spirituelle.

♦ *Un cadre spirituel pour faire sens des décalages*

Plusieurs informateurs rencontrés à Rishikesh mentionnaient avoir dû faire face à des proches qui ne comprenaient pas leur décision de s'expatrier en Inde. Pour Bruce, la situation était particulièrement difficile :

« My mother cried three days, three nights. [...] And of course, it's a small town, and they are many stories that go around, anything from drug addiction, to crime, to paying penance to God for all the sins that I have committed. [...] And mom and dad, you know, are more caught up in what other people think, and fear. »

On voit que Bruce interprète ces événements selon son cadre spirituel : la peine de ses parents naît d'enchaînements mentaux provoqués par la peur, et qui les emprisonnent dans un schème mental. Cette réaction d'incompréhension et de peur de la part des proches semble être fréquente, les swamis en faisant même parfois le sujet de leur *satsang*. Un gourou répondait en effet ainsi à une de ses disciples, qui s'inquiétait de l'incompréhension de son père face à son cheminement :

« Your father has an ego, an *I want* : "It is *my* daughter and this is what *I want* for her." It will come. He might have, like my father had, a mystic experience that will help him understand. Get detached from it, don't have an egoistic *I want* to fight with him : *I want* to explain, *I want* you to understand. It will come in God's terms, not your terms. »

Le cadre spirituel du *Vedanta* suggère en effet de se détacher de la situation conflictuelle, d'avoir confiance dans la résolution éventuelle de la situation, d'avoir confiance en Dieu, comme l'explique cet autre swami, en se remémorant sa propre expérience de renonciation :

« My wife and parents worried, they wanted to send me to a psychiatrist! How did it happen that I had faith in a stranger [his guru] and not in people close to me? There was an instinct of obedience in me. It was my connection to God. His presence gives me the power to stand firm in front of those I loved. If it was just me, I would have collapsed. »

Pour certains informateurs, la présence de ce cadre de référence spirituel les aide en effet à faire sens des décalages ressentis avec leurs proches, voire des décalages de mode de vie entre l'Inde et l'Occident, comme en témoigne ce récit des pratiques transmigratoires de James, un Canadien vivant huit mois par année en Inde.

Au cours de ses allers-retours annuels entre l'Inde et le Canada, James a appris à gérer ce décalage entre sa vie spirituelle à Rishikesh et un univers occidental où la spiritualité est moins bien comprise. Il adapte son discours en fonction de son interlocuteur, et tente d'appréhender les décalages de façon spirituelle, comme il l'explique dans le passage d'entrevue suivant :

« People close to me know about this, but I don't particularly go out and say I have a guru, what's the point? It is not an easy concept for the people in the West to understand. It is not so much in the culture. I refrain as much as possible from using spiritual jargon, because people don't relate to this, don't understand this. Everyday language is very much good enough. I'm hopefully less and less willing to impose myself on people, it's not what it's about. It comes about in a spiritual way. »

Cette façon d'être conforme à ses idéaux spirituels dans sa réaction à l'incompréhension des gens en Occident passe entre autres par le détachement; James accepte ainsi le fossé que son choix de vie entraîne entre lui et ces concitoyens. Il tente aussi d'être dans le moment présent, il évite de constamment penser à sa vie en Inde lorsqu'il est au Canada, et n'exige pas des autres qu'ils comprennent son choix de vie :

« The first time I traveled, it was so eye-opening, I assumed that everybody would be so interested. They weren't. They hadn't experienced it. They do ask me a bit, but they cannot relate. It's not difficult. Before, yes, I felt part of my life was not sharable with people close to me. Now it is just the way it is. »

Habitué qu'il est de faire l'aller-retour chaque année, James s'accommode donc bien de ces incompréhensions, grâce entre autres à ses pratiques de détachement et d'acceptation.

De même, pour Shanti, c'est son cadre spirituel qui dicte sa façon d'appréhender les contrariétés que suscitent parfois ses pratiques transmigratoires:

« I become very Indian to them and sometimes they don't take it very well. So you are sort of half this and half that, and not there, not here. You have to somehow, I suppose, stop thinking about whether it's India or Canada and just make yourself who you are and carry it back and forth. Wherever. It shouldn't change. But then, I don't know, you have to adapt, adjust, accommodate, but the who you are needn't change, the base person, the person. Maybe who you are, you've been. The one you carry with you at birth, to recognize what That is, and to recognize that you are One with all, you are One with God, you are One with the universe. All is One, then that won't change. Like Swami last night said :

everybody has a different opinion, a different value. Yes you are part of it, but we are not the whole, but all of us together we are the whole. No matter where we are. »

Pour James et Shanti, qui ont pris le parti de s'ajuster à un mode de vie transnational qui les amène à se déplacer entre une communauté spirituelle et une communauté d'origine moins habituée à ces pratiques, c'est donc aussi un cadre spirituel qui leur permet de faire sens des décalages culturels.

♦ *Le détachement et les liens transnationaux*

Même chez les informateurs pour qui les séjours en Occident sont courts et peu fréquents, chez ceux qui vivent difficilement les décalages entre l'atmosphère spirituelle de Rishikesh et le désert spirituel occidental, et chez ceux pour qui un retour en Occident est fortement improbable, il n'y a pas pour autant de rupture avec leurs proches. Dans leur mise en récit de ces relations à distance, on peut trouver chez les expatriés spirituels des traces de l'idéal de détachement cher au *Vedanta*.

Lors d'un entretien, Bruce explique ainsi la sporadicité des liens avec sa famille en des termes spirituels :

« I write about two letters a year, grudgingly. [...] And I e-mail once a month, just to keep things alive. [...] I'm so happy and content with the moment usually, that it usually just sort of takes you away from the moment. And I don't live wherever that e-mail's going... »

Il enchaîne :

« And you know, I remember I hadn't got home for about six years, and a friend came down to pick me up at the airport. Absolutely no contact in six years, but you know, he's there at the airport to pick me up. That's nice. But a lot of people I know seem to be quite happy with their own lives, so we don't kind of need to fill our lives with other people's business. Contact and news I enjoy, but you know, little bits. And we actually have a very close family, but everybody is busy with their own things, so... »

Si les contacts avec la famille et les amis au pays d'origine sont donc rares, Bruce préférant demeurer dans le moment présent, et ses proches étant occupés à mener leur vie, les liens sont tout de même préservés, et ranimés lors des séjours au pays d'origine.

Pour d'autres, l'idéal de détachement ou du moment présent semblait plus difficile à respecter, dès lors qu'il s'agissait des relations affectives. Lors d'une rencontre avec une renonçante, j'ai d'ailleurs été témoin de cette relativité du concept de détachement lorsqu'il s'agit des proches. En entrant dans la chambre de cette informatrice à l'ashram, je m'étais attardée à une photo représentant un couple, et elle m'avait immédiatement parlé de son fils et de sa belle-fille. Lorsque, plus tard lors de notre entretien, je tentais de m'assurer qu'elle était confortable avec le fait de parler de son « autre vie » (avant sa renonciation), elle répondit en riant :

« We should not talk about the other life, but straight away I introduced you to my son! Everybody here knows that I have a son. That's how it is. » (R11)

Cette informatrice me révéla ainsi être en contact de façon régulière avec son fils, et ce, malgré qu'elle soit renonçante.

De la même façon, pour Jane, il n'y avait aucun malaise à exprimer de la nostalgie par rapport à des êtres chers demeurés au pays d'origine : « I only miss certain people. And the things I can experience with them. [...] I'm not really very nostalgic. It's the people that I miss », mentionnait-elle sans ambages, sans se soucier, comme Shanti, de la présence d'une contradiction entre ses sentiments et l'idéal du *Vedanta*.

L'idéal de détachement, fortement valorisé dans le *Vedanta*, s'il aide donc à faire sens des décalages lors de situations difficiles, n'empêche donc pas les expatriés spirituels d'entretenir des liens affectifs avec leurs proches. Les récits des informateurs révèlent par ailleurs que non seulement ceux-ci désirent, dans la grande majorité des cas, maintenir certains liens affectifs avec des personnes significatives en Occident, mais qui plus est, il y a un désir, chez certains, d'expliquer leur cheminement spirituel, comme l'exprime très bien cet informateur :

« Mes parents l'ont mal pris une semaine [quand j'ai dit que je partais], et ensuite, [ils ont dit] : on s'en doutait. Je leur ai dit comme je te l'ai dit : je me consacre à la réalisation spirituelle. Avec ça, j'ai envoyé un livre, que j'ai écrit sur le *Vedanta*, le livre de mon expérience intérieure. Personne ne m'a fait un commentaire, ça montre bien mon aspiration. On voit très bien que ce n'est pas une folie passagère. [...] J'ai dû leur enseigner que chaque changement a deux motivations principales : le changement a une motivation de fuite et de recherche. Si c'est une motivation de

recherche, tu vas évoluer, sinon, tu vas descendre. La motivation est très importante, c'est que je j'ai expliqué. Je ne fuis pas la France, mes responsabilités; je vais rechercher quelque chose. On ne se perd pas, on avance. La vie elle a un sens. Si tu recherches, tu vas dans le sens de la vie, avec son courant et ses vagues. Dans la fuite, tu as les vagues dans la figure. » (R12)

Certains informateurs désirent donc parfois que leurs proches comprennent les motivations profondes de leur cheminement, pour les rassurer quant au fait que leur décision est réfléchie, comme l'explique encore cet autre informateur :

« J'ai fait un testament pour calmer mes parents que je n'allais pas perdre la tête et laisser mes épargnes à l'ashram. Ils ont approuvé, ils savaient que je ne perdais pas la tête. J'ai maintenu un contact plus près avec la famille qu'avec l'ashram, par choix : la famille va être là jusqu'au dernier souffle, tandis que l'ashram, s'ils se tannent, ils me mettent à la porte. Avec la famille, il y a un lien humain, ils m'aiment bien. [...] Quand je suis venu vivre en Inde, j'ai répondu à ses questions [ma mère], c'était raisonnable, elle a accepté, pas de résistance. Ils ont été très bien, m'ont pris comme un être mature, responsable, maître de ses décisions. Et je leur ai offert mon testament, pour ne pas les inquiéter. » (R1)

Ces deux informateurs réussissent de cette façon à préserver un canal de communication avec leurs proches malgré le relatif désintérêt de la part de ces derniers pour les choses spirituelles. La plupart des informateurs rencontrés à Rishikesh mentionnaient tout de même qu'il est beaucoup plus facile pour eux d'entretenir des relations affectives à distance lorsqu'ils sont en mesure de partager avec leurs proches leur expérience spirituelle (ou qu'elle à tout le moins respectée).

Si certaines relations affectives sont donc maintenues avec des gens au pays d'origine, on note néanmoins une distanciation culturelle et politique des expatriés spirituels face à l'Occident. À titre d'exemple, la majorité des informateurs disaient ne pas suivre l'actualité politique de leur pays d'origine. Comme en témoigne le passage d'entrevue suivant, un cadre spirituel explique principalement ce désinvestissement :

« My readings are spiritual only. The rest just don't interest me now. That was long ago. *Nadia* : *And the newspapers?* No!!! I've long stopped that one. Even as I child I stopped. It's all the time the same thing. Because we had a file and from time to time we had to clean that file and newspapers and all the time my father use to say : "See how interesting this is, that happens years so and so, see how interesting." And I'd say : how do you find it interesting? It's the same thing nowadays just with different names. He could

never see it like that. So there's no point in reading the newspapers. » (R11)

Du point de vue spirituel d'où ils se placent, l'Histoire ne fait effectivement que se répéter, et une trop grande attention portée à l'actualité politique n'est que néfaste pour leur paix intérieure, un fait que j'ai pu constater lors d'une entrevue avec Shanti, qui s'est soudainement agitée en parlant de politique canadienne :

« Well, where I am we don't get the newspapers. If it comes, I'll read it! But they say not to, because you're suppose to remove yourself from all of these parts of life. You see, everything you expose yourself to, normally we'll respond or react. So the idea of this whole scenario here is that you don't respond anymore, you have that *vairagya*, dispassion. So the more you show, the more difficult it is to not respond. So you're reading in the newspapers about George Bush killing all those people... George Bush likes Stephen Harper, so now we know whom not to vote for... Can Canadians vote outside of the country? [...] So see how we are responding to that! All of a sudden our minds went somewhere else! It's a very good example! [laughing] So that's why they don't want you to do it. »

Si l'envie de consulter les médias de leur pays d'origine est donc parfois présente, les informateurs insèrent néanmoins cette activité dans un cadre spirituel : « I'm very interested in what's going on in the world, and I'm very interested in the spiritual background to world events », m'expliquait Jane. La plupart d'entre eux tentent cependant de garder une distance face aux événements politiques. En outre, si certains informateurs mobilisent parfois une culture transnationale, qui traverse les frontières nationales, afin de rester branchés à l'Occident (en lisant par exemple le dernier *Harry Potter* disponible à la librairie du coin), la grande majorité des informateurs disent ne lire qu'exclusivement des livres de nature spirituelle et ne pas s'intéresser à ce qui se passe en Occident.

Nous verrons dans les prochains chapitres ethnographiques que le contraste est frappant avec les récits des expatriés humanitaires et hédonistes-esthétiques, qui sont beaucoup plus volubiles au sujet de leurs liens économiques, culturels ou politiques à l'Occident, et qui expriment sans équivoque leurs manques spécifiques par rapport à leur culture d'origine. Au contraire, pour les expatriés spirituels, il n'est pas permis, selon l'idéal du *Vedanta*, d'exprimer des envies ou des manques (*cravings*), comme l'explique éloquentement Bruce:

« You know, when the mind is clear, there is just kind of the moment. It's only when the mind starts get caught back in the memories or desires for the future, but if you are content and happy with what you have, then the mind doesn't go wandering as to what it needs or wants or would like. »

Si s'exprimer en termes de désir, ou de manque, ou de nostalgie n'est pas courant pour les expatriés spirituels, on a néanmoins vu dans cette section que les liens ne sont pas pour autant rompus avec les proches au pays d'origine. C'est cependant leur nouveau cadre de référence spirituel qui les aide à faire sens des décalages qu'ils expérimentent avec le monde occidental, voire à faire sens de toute leur expérience d'expatriation et de leur parcours biographique.

Notes Chapitre quatre

¹ Rituel de lumière effectué au crépuscule, qui consiste à donner une offrande à une déité, dans ce cas-ci à *Mother Ganga*.

² Les renonçants, ou *sannyasin*, consacrent leur vie à la spiritualité et à l'atteinte de l'illumination. Le rituel de la mort symbolique lors du passage au statut de *sannyasin* les détache de leur vie précédente. Un swami d'origine belge vivant à Rishikesh a ainsi refusé, au nom de ce rituel, de m'accorder une entrevue : « J'y ai beaucoup réfléchi, mais j'en ai parlé à mon maître, et je ne dois pas me prêter à ce genre d'enquête. On ne doit pas parler de la vie passée, et même du présent. »

³ Van Hove (1999) argue que le marché spirituel prend racine dans le cadre d'une économie de marché qui laisse le choix à l'individu de sélectionner le système de sens qui lui convient, selon ses préférences. Il préfère cette expression à l'expression fourre-tout « Nouvel Âge ». Sur le marché spirituel, voir aussi Luckmann 1967. L'application du concept de marché spirituel à la pratique du yoga est cependant critiquée par Maya Burger. Burger argue en effet que cette métaphore n'est pas complètement satisfaisante dans un contexte où les apprentis yogis désirent obtenir une transformation intérieure. Selon elle, le concept de pèlerinage est plus approprié pour faire sens d'un intérêt qui ne relève pas uniquement d'une logique de marché (Burger, 2006). Voir aussi Heelas (1994), qui insiste sur le fait que l'on doit distinguer les pratiques *New Age* comme bien de consommation des pratiques spirituelles impliquant une quête plus sérieuse, et qui ont un aspect sacré. L'expression « marché spirituel » est néanmoins utilisée ici pour rendre compte de l'accessibilité à plusieurs systèmes interprétatifs en Occident.

⁴ Enseignant spirituel américain.

⁵ Un des écrits fondamentaux de l'hindouisme.

⁶ Autobiographie de Paramahansa Yogananda, traduit en une vingtaine de langues et vendu à plusieurs millions d'exemplaires.

⁷ Littéralement « le vrai gourou », celui qui mène à la réalisation du Soi.

⁸ Pour une description de cette culture de la spiritualité en Angleterre et aux États-Unis, appelée aussi milieu holistique ou culture du bien-être, voir Heelas et Woodhead, 2005.

⁹ Ascèse pour se préparer à la réalisation du Soi.

¹⁰ La souffrance humaine est décrite par Swami Deva comme un passage vers quelque chose de transcendant. Que l'on soit donc celui qui souffre ou celui qui vient en aide, toute expérience humaine est un passage obligé vers la réalisation du Soi, et tout sentiment de révolte est perçu comme futile : « the world is not a time, not a series of events. It is created like that, it will be withdrawn like that », explique-t-elle. Une interprétation qui découle directement de la philosophie du *Vedānta* : « La création est exactement comme elle doit être. Tout est en ordre. Toutes les actions sont l'œuvre de Dieu. » (Tout est Un. Texte Tamil anonyme du XIX^e siècle sur l'*Advaita-Vedānta*, 1996 : 70)

¹¹ Une réalité que Meena Khandelwal rencontre aussi chez les swamis étrangers qui disent avoir été attirés en Inde par une force transcendante : « They would not view these forces as sociological, for *Advaita* philosophy subsumes rather than denies sociological reality. Hence, the circumstances of birth and memories of past lives that pulled them to Rishikesh are presumed to be Divine in origin. » (Khandelwal, 2007 : 323)

¹² « Les actions sont l'œuvre de Dieu, non la nôtre. » (Tout est Un. Texte Tamil anonyme du XIX^e siècle sur l'*Advaita-Vedānta*, 1996 : 69)

¹³ Pour d'autres récits d'Occidentaux renonçants vivant en Inde, voir aussi l'ouvrage de Malcom Tillis, 2004.

¹⁴ Sur les expériences douloureuses qui précèdent la quête intérieure et rendent réceptif à l'exploration de nouveaux réseaux religieux, voir entre autres Heirich 1977; Meintel 2007.

¹⁵ « Ô ego! tous les maux du monde prennent leur source en toi. » (Tout est Un. Texte Tamil anonyme du XIX^e siècle sur l'*Advaita-Vedānta*, 1996 : 75)

¹⁶ Adage qui est peint en grandes lettres à l'intérieur d'un des temples de l'ashram Sivananda.

¹⁷ Le sanskrit est aussi la langue des sciences, utilisée par exemple en médecine ayurvédique. Pour plus de détails sur l'usage de la langue sanskrite, voir Filliozat 1992.

¹⁸ « Quoi qu'il arrive, c'est dans l'ordre naturel des choses. Donc, c'est juste. Tout ce qui arrive, arrive par Son action. » (Tout est Un. Texte Tamil anonyme du XIXe siècle sur l'Advaïta-Vedânta, 1996 : 72).

¹⁹ Voir la section 4.6 pour plus de détails.

²⁰ Cérémonie de feu.

²¹ Pour les expatriés spirituels non renonçants, ne portant pas la robe orange, le vêtement traditionnel indien est le plus souvent utilisé. Les femmes portent le *salwar kameez* (pantalon et chemise amples) accompagné du *dupatta* (foulard qui recouvre la poitrine ou la tête), à l'exception d'une informatrice qui portait le *sari* (long tissu dans lequel la femme se drappe); les hommes portent le *kurta* (chemise ample) par-dessus un pantalon de coton ample. À Rishikesh (contrairement, nous allons le voir, à Calcutta), la mobilisation du vêtement traditionnel indien n'est en effet pas exclusive aux femmes. Les expatriés spirituels sont cependant peu volubiles quant aux raisons de le porter, mentionnant au passage son confort, sa beauté, et dans le cas des femmes, le respect qu'il évoque envers la culture indienne.

²² Recevoir le *darsan* signifie recevoir une vision divine, dans ce cas-ci par l'intermédiaire du gourou. À la différence du *satsang*, le *darsan* implique de demander au gourou une audience privée.

5. Calcutta : une mission rédemptrice

*Oui, nous devons vivre une vie parfaite et ne pas permettre
à l'esprit du monde qui divinise le pouvoir, la richesse et
le plaisir de nous faire oublier que nous avons été créés
pour des choses plus grandes, aimer et être aimés.*

Mère Teresa, *Ses propres paroles* ¹

Les informateurs rencontrés à Calcutta lors du deuxième terrain de recherche ont en commun le fait d'être impliqués dans une mission humanitaire. Parmi les quatorze informateurs rencontrés, deux travaillaient bénévolement à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*; deux travaillaient bénévolement pour des institutions religieuses autres que l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*; cinq travaillaient bénévolement pour des O.N.G. locales laïques; et cinq avaient créé leur propre organisme de développement. Des douze qui ne travaillaient pas à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* lorsque je les ai rencontrés, cinq y avaient tout de même travaillé à leur arrivée en Inde. Le chapitre qui suit vise à comprendre comment leur désir ponctuel d'aider s'est ultérieurement transformé en projet d'expatriation humanitaire.

5.1 La « rumeur » de Calcutta²

La renommée de Mère Teresa et de l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* précède souvent les projets d'expatriation humanitaires en Inde. Le cas de Myriam, une informatrice clé, illustre bien le rôle initial que joue le mythe de Mère Teresa et le tremplin qu'est l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* dans le projet d'expatriation de certains informateurs, le célèbre organisme facilitant l'insertion dans une mission humanitaire en Inde.

◆ *Myriam reçoit l'appel de Mère Teresa*

Myriam est une Allemande d'une trentaine d'années, qui se définit comme une personne très sociable, qui dès son enfance, aide les autres et se bat contre les injustices. Mais dans son pays, dit-elle, on ne lui permet pas d'aider les gens, on ne la comprend pas. On ne lui permet pas, par exemple, de faire du bénévolat dans un milieu médical, à moins d'être psychologue ou d'avoir une formation équivalente.

Cela la met en furie contre le système occidental. Dans un excès de colère, elle a soudainement une vision de Mère Teresa : elle se souvient, à ce moment précis, de Calcutta et du mouroir de *Kalighat*, qu'elle avait vu, il y a longtemps, à la télévision. Elle planifie immédiatement un voyage en Inde, et ce n'est que plus tard qu'elle réalise qu'elle a véritablement « reçu un appel » : autrement, pourquoi aurait-elle eu soudainement ces pensées, alors qu'elle ne croyait plus en rien ? Elle était tellement naïve, raconte-t-elle, qu'elle ne savait même pas qu'il y avait une organisation de Mère Teresa dans sa ville natale. L'avoir su, elle ne serait probablement pas partie en Inde. C'était donc clairement un signe :

« Calcutta would have been in Africa and then I wouldn't have come to India: I would have gone to Africa! So wherever that house [for the dying people] was, I had to go. I learned more about Mother when I came here, and I learned more about the houses that she has in different countries, but then it was already too late. My decision was made. »

Décidée, elle part donc une première fois pour Calcutta, pour quelques mois, puis retourne en Allemagne. Calcutta lui manque tellement, qu'elle y retourne après un court laps de temps. Puis, tout se décide très rapidement : une sœur de la Charité lui demande ce qu'elle veut faire de sa vie, Myriam lui demande de lui accorder cinq minutes de réflexion, puis lui répond qu'elle compte tout laisser en Allemagne pour venir s'installer pour de bon à Calcutta. Ce qu'elle fait :

« And at the beginning everybody was smiling because a lot of people have the dream, and I made it. I went back to Germany. Within five months, everything was settled: I have an apartment in Germany and I found people to stay in it, and I just came. »

Myriam quitte aussi son emploi de fonctionnaire en Allemagne, et pendant les quatre années qui suivent, elle travaille pour l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*, où on lui

donne gracieusement une formation d'infirmière. Après avoir pris soin des mourants pendant quatre ans de sa vie, Myriam exprime ensuite le désir de « se concentrer sur le futur », et faire plutôt du travail de développement. Elle fonde donc sa propre organisation d'aide.

Le mouroir de *Kalighat* aurait dans ce cas aussi bien pu se trouver en Afrique, tout ce que Myriam voulait, c'était visiter les institutions de Mère Teresa, où qu'elles soient. On peut donc dire que ce sont les images de Mère Teresa, diffusées à l'échelle mondiale, qui pavent la voie à son projet d'expatriation. Plus encore, ce sont les infrastructures de l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* qui facilitent son travail sur place : son bénévolat auprès des sœurs de la Charité, qui n'exige de la part de Myriam aucune formation particulière, lui permet de s'insérer dans ce milieu humanitaire à Calcutta, pour ensuite créer son propre organisme d'aide.

Nous verrons dans la prochaine section ce qui motive Myriam, et plusieurs autres informateurs, à continuer le travail humanitaire ailleurs qu'à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* et à se créer, au fil du temps, un espace qui lui permette de s'éloigner de cet écho de misère véhiculé dans les médias. Pour l'instant, retenons que pour les expatriés humanitaires laïcs, ou encore les travailleurs humanitaires religieux, mais n'ayant pas ressenti l'appel de l'Inde dans un moment divin aussi fortement marqué que pour Myriam, le mythe de Mère Teresa joue néanmoins aussi souvent un rôle dans leur choix de Calcutta comme lieu de prédilection pour leur projet humanitaire.

◆ *L'aura de la pauvreté*

Outre l'aura de Mère Teresa, qui pousse les informateurs à expérimenter le travail humanitaire à Calcutta, l'aura de pauvreté qui entoure la ville précède et modèle, dans une certaine mesure, leur expérience de Calcutta, comme en témoigne cet extrait d'entrevue avec un bénévole à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* :

« Calcutta est particulière, on vient pour ça. La pauvreté est concentrée, mais elle est intégrée à la vie moderne. Dans le reste de l'Inde pauvre, le contact est moins facile. Ici, ils ont l'habitude de voir des étrangers, on est accueilli. » (C9)

L'historicité des contacts des Occidentaux avec Calcutta joue donc aussi un rôle dans le choix ce lieu en particulier en facilitant, dans une certaine mesure, l'expérience des expatriés.

Comme nous le verrons plus en détail au chapitre 7, outre l'ordre mondialement connu, d'autres réseaux transnationaux (organisme de charité, O.N.G., institution religieuse, etc.), alimentent la rumeur de la pauvreté. Ces réseaux précèdent aussi parfois les projets d'expatriation, et pavent la voie à l'insertion locale des expatriés au sein d'un espace social humanitaire déjà en place. Comme nous le verrons, l'insertion au sein de cet espace social humanitaire joue un rôle dans la décision des informateurs de transformer une expérience ponctuelle d'aide en projet à long terme.

5.2 Les motivations humanitaires

Que mes informateurs aient ou non travaillé bénévolement à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* à leur arrivée à Calcutta, des motifs semblables sous-tendent néanmoins leur projet initial en Inde. L'envie d'aider les autres est en effet à la base du projet de départ de la plupart des expatriés. Certains d'entre eux étaient déjà engagés dans un type de travail bénévole dans leur pays d'origine, mais pour plusieurs (huit d'entre eux), Calcutta représente leur première expérience humanitaire. Or, pourquoi donc s'engager auprès de l'autre lointain?

Nous avons vu que Calcutta s'impose souvent comme destination privilégiée en raison de son image par excellence de la souffrance humaine. À travers les exemples qui suivent, nous verrons aussi que l'envie de se redéfinir autre ailleurs n'est pas étrangère à ce désir de vivre l'expérience humanitaire à l'étranger. Le cas de Myriam, relaté ici plus en détail, servira encore d'exemple pour explorer les divers aspects dont il faut tenir compte pour comprendre les motivations humanitaires des expatriés occidentaux rencontrés à Calcutta, et comprendre comment ces motivations impliquent un engagement à long terme, et ailleurs. Le cas de Sophie illustrera par la suite comment un projet ponctuel peut se transformer en engagement durable lorsque le travailleur humanitaire s'investit personnellement, et dans un projet qu'il considère constructif. Dans un troisième temps, nous explorerons le rôle de la religiosité dans la décision de s'expatrier.

◆ *Myriam se cherche, et se trouve ailleurs*

Lorsque j'ai rencontré Myriam à Calcutta, elle avait quitté l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* et enseignait l'anglais aux adultes deux fois par semaine. Elle était aussi volontaire dans une école une journée par semaine, distribuait des couvertures dans la rue l'hiver, amenait nourriture et savons dans les bidonvilles, et avait ouvert une école pour femmes analphabètes :

« I'm my own chief, my own secretary, my own everything. I do everything on my own. [...] The thing is when you are alone, you are much more flexible. I can do whatever I feel like, which doesn't mean I don't stick to things. I'm not like today I'm doing this, tomorrow I'm doing that. I have a proper program. »

Myriam s'oblige ainsi à travailler sur des projets à court terme, trop consciente qu'elle est du fait que ses projets ne reposent que sur elle. Elle prend donc des précautions financières afin de s'assurer de mener ses projets à terme. Les projets à court terme ne manquent pas, et aussitôt un projet terminé, elle en concocte un autre. Devant l'argument qui lui est servi, à savoir que la ponctualité de ses projets n'aide pas les plus démunis à se sortir de leur situation (donner une canne à pêche, et non du poisson, est l'adage souvent entendu chez les travailleurs humanitaires), elle témoigne de son humilité et affirme son espoir dans l'avenir :

« But even if I only bring the rice, only the dal [lentils], I know that a lot of people say "Oh well, but if you feed them, then what they will eat tomorrow?", but I also have to say, I'm just Myriam. This is all I can do. And most of the people [who] were saying that they never did anything in their life. [...] What will come after that week I don't know, but maybe something will come. »

Sa philosophie de vie va bien au-delà du développement au sens strict. Myriam se fait un devoir de soulager, mais aussi d'apporter la joie, en organisant, par exemple, des compétitions de *foot* dans les bidonvilles :

« Whenever I go to the slums, I don't mind making a sport day for them. It's not always about development, it's also giving them joy. Joy in depth. »

Malgré la multitude de ses projets ponctuels et les quelques commentaires négatifs qu'elle reçoit à cet égard, l'engagement de Myriam se situe néanmoins dans le long terme : elle a aussi à sa charge deux enfants indiens, qu'elle éduque et de qui elle prend soin (pour soulager leur mère, qui les visite une fois par semaine). Pour Myriam, cet engagement scelle sa relation avec Calcutta :

« I have a mission to do, I cannot leave my children. I can't leave here. There are so many things I have to do, and my children, I mean you're not leaving children. Either you have a life commitment, or you don't have. And with the decision to take care of two children, I closed the door to any other country. »

Bien qu'elle soit tout à fait consciente que les besoins d'aide au développement se font aussi sentir ailleurs qu'à Calcutta, elle ne considère pas l'option de vivre ailleurs que dans cette ville qui l'a accueillie il y a de cela six ans :

« I never have been a traveler. Once I settled, I settled. But I think also it has something to do with the Indians themselves. I really

fought for trying to understand them, and if I went to Africa, I'm not sure if I could cope with their culture. I mean... it would be another start that I don't think I want. I don't want to start from the beginning once more. I really somehow got my place here, and it took me a long time, with language... I'm still facing difficulties, but somehow I know how to deal with them. So I don't think I would go somewhere else. »

Myriam est attachée aux enfants, à Calcutta, mais aussi aux efforts qu'elle a fait pour y bien vivre. Le fait qu'elle parle la langue bengalie « ouvre les portes et les cœurs », confie-t-elle, et l'aide à mener à bien ses projets d'aide. Néanmoins, elle se demande parfois ce qui la pousse à continuer :

« Sometimes it is very exhausting and sometimes I really question what I'm doing here. I could be in Germany, I could be in Italy, I could be somewhere else, sitting comfortable, I could have a glass of wine [...] I could watch television in my mother tongue, I could go out half naked, I could go swimming, I could do so many things. But I wouldn't be happy. I really have to be here. I've got to help. »

Si son engagement est plus fort que les difficultés rencontrées, il n'en demeure pas moins qu'il est aussi lié à son sentiment d'inconfort face à sa culture d'origine. En Allemagne, lorsqu'elle y retourne pour faire des levées de fonds, elle est choquée par la tristesse des gens et leur manque de respect envers les choses. Après deux semaines, l'Inde lui manque. Son chez-elle, maintenant, c'est Calcutta :

« I found my second part of the puzzle. Like, I'm a German, I was born in Germany, and it seems to that we are matching as a puzzle. But sometimes when you play with a puzzle you have a piece and you think it should be exactly there, but it doesn't match there and you're pushing with your fingers for it to go in, and that was me in Germany. I came here, and it clicked. It came from the heart and it was just a five minute decision. I found a home. [...] I found my puzzle. I found my space in that puzzle. Here I'm matching. »

Myriam est heureuse à Calcutta, et cette joie de vivre n'était, semble-t-il, pas au rendez-vous en Allemagne :

« I knew it since the age of ... I don't know, seven or ten years old, very young I started to look [notice] that Germany and me we don't match. It just took me 29 years to get the courage to change it. But I knew that Germany and me we never would become best friends. [I was] somehow obviously growing in the wrong country. But maybe also [I was] born in the wrong country for a reason. Maybe I *had* to: if I was born in India, then I definitely couldn't do what I'm

doing now. Somehow I had to be born in the wrong country to become what I am now. »

S'il lui prend du temps à concrétiser son intuition d'enfant, Myriam fait maintenant sens avec cohérence de son parcours : sa difficulté à cadrer dans la société allemande n'était pas vaine. Au contraire, c'est le moteur de son engagement à vie envers Calcutta, et ce qui lui a permis de devenir ce qu'elle est.

Si le cas de Myriam est éloquent en ce qui a trait à son envie d'aider et son malaise personnel ressenti dans sa société d'origine, les entrevues réalisées avec les autres informateurs rencontrés à Calcutta suggèrent aussi que ce besoin d'aider est associé à un désir d'émancipation personnelle par le biais de l'expérience humanitaire, voire à un malaise par rapport au mode de vie précédant l'expérience humanitaire.

◆ *Sophie et l'engagement à long terme*

Tout comme Myriam qui a choisi de quitter son emploi en Allemagne pour faire de son travail humanitaire sa nouvelle trajectoire professionnelle, plusieurs autres informateurs rencontrés à Calcutta se réorientent professionnellement suite à leur expérience humanitaire en Inde. De plus, il semble important pour eux de choisir un projet qui leur sied bien. L'exemple qui suit illustre on ne peut mieux comment ce choix peut jouer un rôle dans la durée de l'engagement.

Tout comme Myriam, Sophie, une Française d'une quarantaine d'années, fait d'abord du bénévolat à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité* à son arrivée en Inde. Un travail qu'elle décrit comme très difficile :

« Tous les matins, on allait à la messe à cinq heures. Et puis on partait toute la matinée travailler dans les foyers. Au départ, on était au mouiroir, à *Kalighat*, puis après, on a aussi travaillé chez les handicapés mentaux. Un boulot de folie. [...] On nettoyait, il faisait très chaud, et voir tous ces gens malades... Au milieu de la journée, t'avais un moment où tu craquais. Et je me rappelle, je disais je pleurais des larmes de javel, tellement on employait de produits désinfectants qui brûlaient les yeux. [...] C'était immonde comme nettoyage. Il fallait vraiment avoir le cœur accroché. [...] Tu reviens à la maison après, c'est fini, tu [ne] te plains plus pour les mêmes choses. »

Sophie a alors une vision d'une l'Inde triste et malheureuse, et trouve insupportable de ne pas pouvoir soulager les souffrances des autres. Avec le temps, cependant, son projet de bénévolat à Calcutta se transforme. Elle rencontre des gens qui travaillent pour une organisation qui héberge les enfants de la rue, et elle délaisse peu à peu l'organisation de Mère Teresa :

« Petit à petit, on s'est dit merde, les enfants des rues, ils ont le sourire jusque-là, ils ont besoin de câlins... Je [ne] dis pas que ceux de chez Mère Teresa n'en avaient pas besoin, mais quelque part, c'était difficile de travailler avec eux, et je me disais que je n'étais peut-être pas faite pour ça. [...] Moi je n'ai jamais eu envie de m'occuper des malades. C'est pas mon truc. Je faisais ça parce je me disais qu'il y avait un besoin. »

Dès lors que Sophie découvre les besoins criants des enfants de la rue, et qu'elle apprend à mieux connaître les rouages de cette organisation humanitaire qui cherche à responsabiliser les enfants et à leur enseigner un métier, son rapport au travail humanitaire se transforme :

« Humanitaire entre parenthèse, parce que comme je te dis, moi j'ai pas l'impression de faire de l'humanitaire ici. Pour moi, l'humanitaire, je le fais en France. »

D'un rapport difficile au travail humanitaire fait auprès de gens en souffrance, Sophie se dirige donc vers une occupation qu'elle fait avec plaisir, en combinant le bénévolat à Calcutta et les collectes de fonds en France. Elle continue de se sentir utile, mais elle y prend plaisir. Cet engagement heureux, qu'elle considère positif pour le développement des enfants et leurs perspectives d'avenir, n'est pas étranger au fait qu'elle se soit investie personnellement dans l'organisation depuis douze ans.

Comme Sophie (et Myriam), plusieurs expatriés qui s'étaient d'abord donné la mission de soulager « le plus pauvre des pauvres » (selon l'expression de Mère Teresa) se tournent, après un certain temps, vers des organisations humanitaires qui, plutôt que de s'investir dans l'accompagnement des mourants et des plus déshérités (une des principales activités des bénévoles à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*), tablent sur des projets éducatifs et de développement, ce qui motive plus encore leur engagement.³

Pour plusieurs des expatriés rencontrés, l'engagement avec les pauvres est d'ailleurs non seulement durable, mais décrit comme un engagement à vie. Tout comme Myriam ne peut s'imaginer laisser ses enfants derrière elle, tout comme Sophie désire suivre, année après année, le cheminement des jeunes qui ont réussi à sortir de la rue, les autres informateurs rencontrés se sont aussi attachés à des individus ou à des communautés, et ne peuvent plus, dès lors, revenir en arrière. Leur cause est en quelque sorte plus grande que les embûches de la vie quotidienne; leur engagement est plus grand que leurs difficultés personnelles.

◆ *Deux exemples de religiosité*

Si, pour plusieurs informateurs, leur foi ou leur spiritualité ne sont pas étrangères à leur expérience indienne, ils réagissaient néanmoins, parfois fortement, au mode de vie des expatriés vivant à Rishikesh.⁴ Plusieurs informateurs rencontrés à Calcutta tenaient en effet à se distinguer des informateurs de Rishikesh se concentrant sur leur paix intérieure, pour mettre plutôt l'accent sur l'apaisement que procure le don de soi par le biais de l'action humanitaire. On m'expliquait tantôt que le contact avec les pauvres rendait serein et empêchait de trop réfléchir (C9) ; que la vraie spiritualité se trouvait dans la vie de tous les jours (C5b); que le travail de la rue est en fait de l'action contemplative, une conscience continuelle de la présence divine dans les pauvres, et qui est tout aussi valable que le travail d'intériorité (C7).⁵ Si certains d'entre eux admettaient que l'idée de la suppression de l'ego était intéressante, ils disaient néanmoins trouver que l'ego apparaît assez rapidement dans l'introspection et la prière. Au contraire, disaient-ils, dans la charité ou le don de soi, on oublie facilement son amour-propre.

Si elle prenait une forme différente, donc, la religiosité faisait néanmoins partie de l'expérience de plusieurs expatriés rencontrés à Calcutta.⁶ On l'a vu, le cas de Myriam montre bien qu'elle a ressenti comme un appel son envie d'aller visiter le mouiroir de *Kalighat*. Pour elle, il s'agit clairement d'un signe que sa mission est guidée par une force qui la dépasse. D'autres informateurs témoignent d'expériences semblables, comme en dénotent les deux exemples qui suivent.

Tom est un Irlandais d'une cinquantaine d'années, qui enseigne bénévolement à Calcutta depuis plus de dix ans. Il raconte que lorsqu'il est venu pour la première fois à Calcutta, il a reçu un signe annonciateur :

« I came and visited the home for the dying and destitute. Standing in the middle of that home, at about 1h30 in the afternoon, I got a divine "something". And these words were my own words : this is where you will finish, this is it, you have arrived. So it was a very strong thing. So from that moment actually I more or less knew that this is where I would be. [...] There was no doubt, I knew. I knew. »

Ce n'est que quelques années plus tard que Tom vient effectivement s'établir à Calcutta, mais pour lui, ces années « d'avant Calcutta » n'étaient qu'un préparatif pour sa vie actuelle :

« I feel that those 44 years were in actual fact a preparation for me to be able to manage this lifestyle and this work. So it was all part of a journey. I'm not saying that this is the most important part, what I'm doing [now]. No, that was important also [before]. But what happened to me during those years enables [me] to do what I'm doing now and live the way I'm living. So no, it's no accident that I'm in Kolkata. »

Pour Tom, non seulement un signe annonciateur lui révèle sa mission, mais toute sa vie est orientée, non consciemment, vers la réalisation ultime de ce projet humanitaire en Inde.

Le projet humanitaire de Sarah, une orthophoniste qui a quitté les écoles des États-Unis pour venir exercer sa profession en Inde, est aussi dicté par une force divine. Elle raconte :

« Actually, what happened was I was trying to think of what I should do with my summer vacation. At that moment, a book fell off the shelf from my upstairs library and went down the steps to where I was thinking about this question. And it was a book about Mother Teresa. So it was a very spontaneous, instantaneous decision to come in Calcutta. It was based on that book falling off the shelf. Nothing else. [...] I could have gone anywhere in the world; I had the financial means, I had the freedom. But that book fell off the shelf at that moment I was trying to decide where to go for that summer holiday. That book fell off the shelf, down the entire five stairs and in the living room, and it was a book about Mother Teresa. I picked up the book, I went to the phone and I booked my flight. It was an impulsive decision. [...] Now how did this book fall down an entire staircase and into the living room? When things fall, they fall down. It goes down. It goes down, it's not propelled. So

definitely, I saw it as a sign. Definitely. I went directly to the phone and booked my flight. Then I came here, I was here only two months, went home, took early retirement and came back. I've never been back [home] since, except to do fund raising. So I definitely thought it was a sign. Even once in a while I ask God, "Why Calcutta? Why?". And God just laugh at me and say : "This is where you're meant to be". I guess so. Because I'm happy here, so I guess I am meant to be. »

Contrairement à Tom, cependant, Sarah ne sait pas si sa vie n'aurait pas pu la mener ailleurs. Sa première expérience de l'Inde ne fut pas à Calcutta, mais à Dharamsala, dans un environnement bouddhiste. À cette époque, elle avait aussi songé venir s'établir pour de bon en Inde, mais les circonstances d'alors ne le lui permettaient pas de faire ce choix de vie. Elle se demande néanmoins si le futur ne lui réserve pas des moments plus contemplatifs :

« I think I'd like to be, at the end of my life, in a more contemplative, meditative environment. [...] And maybe I will put it on the back burner for my whole life, maybe I've always been an action oriented person and maybe even the day I die, I'll never have crossed over into contemplative life days, that's very possible. [But] I can't really say. I've never put energy into trying to make the two work, so I guess it's probably a very easy excuse to say I can't combine the two. Do I really know, have I made the effort? No. So. »

Le contraste avec le discours des expatriés spirituels m'interpellant, s'ensuivit cette conversation avec Sarah lors de cette même entrevue :

« Nadia : It's really a puzzle for me because coming from Rishikesh, and meeting all these people who are full time into spirituality... when I was asking them about social action, their answers were always nearly the same : "No, I'm full time into spiritual life." [...] So is the place that much impregnating your life?

Sarah : No, it's a choice of place. I didn't choose to go in Rishikesh. I could have made that choice. People who come in Calcutta come here to do volunteer work. They know *very well* there are volunteer opportunities here. They *come* here to do volunteer work. They have *chosen* the place. *The have chosen the place*. The place didn't make them volunteers : they came here *to* volunteer. So, you get action-oriented person coming here, you get spiritually-oriented people in Rishikesh. Definitely. That choice is intentionally made by the individual. So which city should I go to? (*pires*)

Nadia : Maybe Goa? (*pires*)

Sarah : Yaa!

Nadia : Maybe not! »

Cet extrait d'entretien montre bien que Sarah est ambivalente face à son choix de vie, mais aussi qu'il y a une composante de choix, et ce, malgré qu'elle accorde beaucoup d'importance à l'aspect divin impliqué dans la naissance de son projet humanitaire.⁷

On voit néanmoins, avec les cas de Myriam et de Sarah, que l'appel de Calcutta est considéré être d'une nature qui les dépasse. Cependant, cet appel divin est lié non pas à Calcutta comme lieu désincarné, mais à Calcutta comme ville d'accueil de Mère Teresa en Inde, voire à Mère Teresa de Calcutta elle-même.⁸ Pour d'autres informateurs, cependant, l'aspect religieux est complètement exclu de leur parcours. Certains travailleurs humanitaires laïcs me précisait en effet que ce n'était aucunement un parcours religieux qui les amenait à Calcutta, une affirmation qui leur permettait probablement de se distinguer de la masse de bénévoles religieux consacrant leur temps à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*. Pour eux, il s'agissait simplement de faire du travail de développement auprès d'une population pauvre, dans le besoin.

Dans tous les cas, qu'il y ait ou non un aspect religieux à leur projet d'expatriation, les informateurs s'engagent à long terme dans des projets qu'ils ont choisis, et auxquels ils tiennent. Leur mission dans une cause plus grande qu'eux se combine à un sentiment d'accomplissement personnel qui vient résoudre un certain malaise par rapport à leur vie d'avant Calcutta. Si le projet humanitaire se veut donc un outil de développement pour une population pauvre, il est aussi un moteur de développement personnel, comme nous le verrons plus en détail à la section 5.5. En outre, un attachement à une certaine culture indienne explique en partie leur choix d'expatriation et leur choix de faire de l'humanitaire « ailleurs ».

5.3 Le lieu de l'humanitaire

On a vu que différents facteurs sont mentionnés par les informateurs pour expliquer leurs motivations au travail humanitaire : le besoin d'aider, l'épanouissement personnel, le désir de s'engager, la religiosité. La grande majorité d'entre eux sont aussi motivés par l'expérience de décentrement culturel que leur promet l'Inde, et Calcutta en particulier, comme l'exprimait éloquemment cette infirmière bénévole de passage : « J'ai essayé de faire du travail bénévole à la maison, mais ce n'est pas pareil. Ici, au moins, il y a une expérience culturelle qui vient avec le bénévolat ! » Cette composante culturelle n'est pas non plus étrangère au fait que le projet initial ponctuel des informateurs se transforme en projet de vie. Car peu importe le moteur de leur projet initial, la plupart restent « accrochés » à Calcutta, selon l'expression d'une informatrice française.⁹ Les cas de Sophie et de Tom illustrent bien cet attachement à l'univers de sens que représente l'Inde, ou à une sous-culture indienne en particulier. Suite à l'analyse de ces deux récits, nous verrons que pour plusieurs expatriés, la sous-culture de *Sudder Street* joue aussi un rôle majeur dans le sentiment d'appartenance à Calcutta.

◆ *Sophie et la supériorité des valeurs indiennes*

Nous avons vu plus haut que l'engagement à long terme de Sophie repose en partie sur le fait qu'elle ait trouvé un projet humanitaire qui lui sied et qu'elle prend plaisir à faire. Outre son travail humanitaire en tant que tel, c'est cependant aussi son attrait pour le mode de vie indien qui la retient à Calcutta. Sophie vit effectivement en cours de route des expériences qui la rendent admirative de la culture indienne. Elle raconte :

« Un soir, ils ont voulu que je m'assoie sur le trottoir avec eux. Il y avait un bébé qui dormait à deux mètres. Ils sont allés enlever le tissu, un tissu dégueulasse, de sous le bébé, et ils me l'ont mis par terre, pour que je m'assoie dessus. Le tissu était aussi sale que la rue, mais ça m'a touchée, dans une profondeur que tu [ne] peux pas imaginer. Je me dis : celui-là, il n'a rien du tout, et même si ça changeait rien à rien, il n'a pas voulu que je m'assoie par terre. J'étais chez lui, j'étais dans sa maison, et il m'a donné une chaise. Il m'a donné le plus beau fauteuil qu'il avait. Ça, c'est des leçons hyper importantes pour moi. »

Cette générosité dans la pauvreté s'accompagne aussi, dans la vision que Sophie a de l'Inde, d'une admiration pour la capacité des Indiens à sourire malgré les épreuves :

« Ce sont les Indiens qui ont raison. Ils sourient malgré ce qu'ils vivent. [...] Les Indiens, ils ont tous raison, c'est eux qui ont le bon truc. [...] Ils sont heureux de vivre ce qu'ils vivent. Même les gamins. T'imagines tout ce qu'ils ont vécu et tout ce qu'ils vivent encore, et ils arrivent à avoir des sourires permanents. »

Cet accueil et cette chaleur indienne rendent Sophie d'autant plus critique face au mode de vie français. Son discours véhicule en effet l'image d'une Inde qui a su préserver des valeurs que l'Occident peine à sauvegarder :

« Je trouve qu'on perd des valeurs que les Indiens ont encore bien protégées. Bien préservées. Et j'en parle, je dis aux gens, mais c'est vrai que les Indiens, ils ont encore cette convivialité de dire bonjour aux passants. [...] En France, je trouve qu'il y a un manque de regard sur l'autre. [...] On est en train de perdre de grandes choses, je suis persuadée. C'est dommage. »

De plus, en contraste avec l'amabilité et la vitalité indienne, la France, lui paraît triste :

« Les gens ils sont habillés en gris, en bleu marine, en noir et en marron. Alors que tu pars d'ici, et t'as des fluo, des orange, des fuchsia, des couleurs pétardes, et je trouve qu'au niveau de la vue, c'est vachement plus agréable. Quand tu rentres chez toi, c'est triste. Tout l'Occident, c'est tout pareil, habillé très sombre. Et je pense que ça montre aussi à l'intérieur. [...] Je m'ennuie quand je suis chez moi. [...] Alors que Calcutta, et puis c'est même pas l'Inde, c'est Calcutta, c'est une ville que j'adore. [...] Je n'ai aucune attirance pour ma ville, alors que Calcutta, même quinze ans après, à chaque coin de rue, je dis mais c'est pas possible, mais t'as toujours des histoires supplémentaires, des images que t'avais pas vues les fois d'avant, toujours quelque chose de nouveau, toujours des rencontres nouvelles, des expériences nouvelles aussi, et en permanence. »

Ce décalage d'avec la vie française lui plaît, et cela fait aussi pleinement partie de son expérience :

« [C'est un] pays complètement bouleversant et complètement attachant, complètement hallucinant, et ça aussi c'est quelque chose qu'on n'a pas chez nous, quoi. On est un peu dans des trucs tout aseptisés, tout cadrés, et quand t'arrives ici, c'est une autre vie, c'est une autre planète. C'est vrai que ça aussi je le revendique absolument; je voyage pour cela. »

Cette vitalité culturelle et cette vision de l'Inde comme gardienne des valeurs humaines sont aussi opposées à la tristesse et à la moralité décadente de l'Occident dans le discours d'autres expatriés (voir le tableau LVI, annexe IV, pour d'autres exemples). Cette dichotomie entre l'Inde pauvre, mais préservant des valeurs humaines, et l'Occident privilégié, mais triste et immoral, est cependant nuancée par certains informateurs, qui perçoivent la générosité de l'Occident et donnent un autre sens à la pauvreté.

◆ *Le cas de Tom, ou la pauvreté rédemptrice et la générosité de l'Occident*

Nous avons déjà rencontré Tom, cet enseignant irlandais qui a reçu un signe annonciateur de sa mission lors de sa première visite au mouiroir de *Kalighat*. Outre pour sa révélation divine, le cas de Tom est intéressant pour nuancer ces représentations dominantes de l'Occident sombre et de l'Inde pauvre et joyeuse, et pour comprendre l'appropriation de ces représentations par certains expatriés rencontrés à Calcutta.

Pour Tom, la rumeur de la pauvreté est bel et bien présente avant son premier séjour en Inde, comme en témoigne cet extrait d'entrevue :

« All I knew was Mother Teresa. And I have to say I did have an image of masses, masses of people, masses of population. That was my predominant image of India. [...] Not that I ever thought that India was full of uneducated people, but I didn't know the extent of the education system and culture. I didn't understand the diversity of the culture. So many things that I didn't know. All I did know was what I said before : masses and poverty. But I have to say that's how it was, that's how it was portrayed. »

Lors de son premier séjour en Inde, c'est d'ailleurs cette pauvreté absolue que Tom recherche avant tout. Une pauvreté qui est néanmoins au premier abord difficile à voir.

Tom vit ainsi, lors de son premier séjour, un grand choc culturel :

« I always wanted to be inside the hotel, not wanting to go out and face these people... [...] And the other one was the exact opposite. I think it has been always in me : I was heartbroken for the people. [...] My heart break, I couldn't rest. [...] At that time I was seeing only the poverty in the people : in the labors, the women carrying this heavy loads on the heads, and the children. So from the beginning my heart went out to the outcasts. It never really changed. »

Au fil des ans, ce premier regard ne disparaît jamais vraiment complètement, même si Tom voyage ailleurs en Inde :

« I do go to other parts of India. But you can't go to other parts of India without seeing it through the eyes of Kolkata. Whenever I'm traveling on the railway stations, I have to... You can't stop. Others will tell you the same things, those involved in street work. You cannot not see the poor wherever you go. You know, I see the whole. You're bringing Kolkata with you. Wherever you go around India. Not to say that Kolkata is the poorest or the most full of destitute or poverty, but this is bigger than the others. »

Si ce regard persiste, la pauvreté prend néanmoins un nouveau visage, autre que celui de la misère de Calcutta. Tom apprivoise en effet la pauvreté, et découvre la divinité qui s'y cache. Il précise que c'est sa rencontre religieuse avec la pauvreté indienne qui est primordiale dans son expérience :

« Certainly it is much easier to live the commitment to the Catholic faith [here] than it is in the home country and yes I would say it is because of India, because of the poor. [...] They are physically poor and materially poor but I'm much poorer in a different way and so therefore I came to realize my own poverty... [...] So because of India, because of the poor, my spiritual progress has advanced. »

Tom accorde donc une valeur rédemptrice à la pauvreté indienne, au contact de laquelle il progresse spirituellement et évolue sur le plan humain :

« India certainly knocks you. Knocks you off your stand of importance or self-importance. It knocks it away from you and you realize that you're not so great as you thought you were. And it is not only the culture of India, for me it is the poor people. They are the great ones. The people that live with some sort of dignity off the streets and in a plastic shelter and don't complain. They teach me so many things when I would complain, like when I don't have hot water in the the middle of winter here. »

Pour Tom, ce n'est donc pas l'Inde en tant que telle ou les valeurs indiennes en général qui motivent son travail ou son projet expatriation; c'est plutôt son contact avec une pauvreté rédemptrice et réparatrice qui donne un sens à sa présence en Inde.

Logiquement, plutôt que d'exprimer son attachement à un lieu en particulier, Tom insiste donc plutôt sur l'importance d'apprendre à trouver du contentement là où l'on se trouve :

« I'd like to go visit and work for a while in Ethiopia, where the *Missionaries of Charity* also work, with dying people. And I'd like to go there. But I would put it... How I think of it and justify it to others

when they come here is, you find something that is important, that you are getting some benefit from, and that you are making a contribution [to] and that is giving you a sense of meaning in your life. Now across the hill there might be somewhere else also, but you find your contentment in your place here, so don't run from place to place, stay. Even though I would like maybe to work in Ethiopia or to work in somewhere else, this is where I am finding contentment, fulfillment and everything else and this is where I stay. [...] So I say to them [other volunteers] : No, you are working in such and such a place, stay there, work there, find God or find your fulfillment there. »

En plus de trouver du contentement dans l'engagement à long terme ou dans la stabilité de l'engagement, Tom témoigne aussi du fait que d'être en contact avec cette pauvreté extrême améliore sa propre qualité de vie en lui donnant un immense pouvoir réflexif sur son existence :

« I'm not saying this is [happening] every single day, but most days you'll have agony and ecstasy and agony and ecstasy in the beauty of the people that you encounter and in the miracles that you encounter by day and in the agony of your own weakness and in your own inability to do anything to help those who are suffering and in your own self-centered response to these. Everyday is like a whole life story. Where else would you get such a thing as that? There are other places, but I have found it here. »

Sa vision de la pauvreté se transforme donc : d'abord brisé par les images de misère qu'il voit, Tom trouve par la suite sa force et sa philosophie de vie dans cette pauvreté qu'il côtoie dorénavant quotidiennement.

De la même façon que la misère de l'Inde, perçue comme une entité culturelle homogène, cède la place, dans le discours de Tom, à une pauvreté localisée, divine et rédemptrice, l'image de l'Occident sombre et décadent se trouve aussi nuancée. Si Tom ne promeut pas les valeurs de l'Occident face à ses étudiants ou aux autres Indiens qu'il fréquente, cherchant plutôt à redorer l'image de l'Inde, il admet néanmoins apprécier certaines valeurs occidentales :

« In Western mode there is a great empathy and understanding of the need to help the poor. That is the greatest thing about the West. I... We couldn't do this work on the street if that wasn't from the generosity of the people from the Western world. When I say generosity, it is not, for some of them, giving out of their excess, it's giving of the essence. And I've been working with the poor from the streets and only once since 1993 have we lacked money for the work. And we've never given speeches, we have never written an

article, we have never done anything. People just come and see and give or send money out of their generosity. »

Pour Tom, sa représentation de l'Occident inclut donc la générosité, et ce serait être trop simpliste, selon lui, que d'opposer les deux cultures sur la base de leur matérialisme :

« Both the Indian and Western ways of life are busy ways of life for survival. [...] In both cases, people are industrious. What is different about the two groups is that Indian people will be ready to stop and be silent and quiet and stop running and working. There are prepared to stop whereas the majority in the West don't see any value of stopping and contemplating and reflecting and sitting still. That's one big difference I see in the ways of life. [It is] too simplistic for me to say the West is all too materialistic and the Indian way is not. Both are materialistic, I have to say. [...] But in India, there is far more acceptance of the divine. »

Encore une fois, on note que c'est l'expérience de la religiosité qui prend le dessus dans le discours de Tom. C'est cette spiritualité, faisant partie prenante de sa vie en Inde, qui scelle, dans son cas, son attachement à Calcutta. Une façon de vivre la spiritualité qui, s'empresse-t-il d'ajouter, n'est cependant pas partagée par tous :

« For us, when we touch the poorest of the poor, the street poor, these people for us are Christ. But they are local people, and with that status, there is discrimination. [...] Being respectful of the divine is normal in India, but taking that one step further that we take in seeing the divine in the poor, it is not accepted so much by the general populace. »

Cette façon de voir la divinité dans la pauvreté (clairement empruntée aux enseignements de Mère Teresa), si elle est partagée par ses collègues, n'est donc pas associée à une valeur ou une façon de faire indienne, mais à sa communauté d'appartenance spécifique à Calcutta.

Si le symbole de la pauvreté demeure donc très important dans le discours de Tom, elle prend cependant un visage divin suite à son expérience prolongée à Calcutta, dans une communauté spécifique qui perçoit le Christ dans les plus pauvres d'entre les pauvres. La pauvreté divine et rédemptrice côtoie néanmoins un discours sur la richesse, le matérialisme et la ségrégation de la culture indienne, et n'est pas opposée à une image d'un Occident avare et consumériste. Au contraire, les Occidentaux sont présentés par Tom comme des incarnations de la générosité, qui lui permettent de faire son travail, et qui sont aptes à percevoir la divinité dans la pauvreté. Leurs projets humanitaires étant

financés grâce à leurs réseaux transnationaux, plusieurs autres informateurs insistaient aussi pour ne pas noircir l'image de l'Occident, et mettre plutôt en valeur le soutien et la générosité des gens qui appuient leur travail et qui leur permettent de financer leurs projets d'aide, et donc de maintenir leur projet d'expatriation.

Si l'aura de la pauvreté joue un rôle essentiel dans les projets d'expatriation des travailleurs humanitaires, on constate donc qu'au fil de leurs expériences et de leurs contacts avec des gens « pauvres d'argent, mais non de cœur » (selon l'expression de Mère Teresa), les expatriés vivant à Calcutta redéfinissent la pauvreté : la misère cède la place à une pauvreté qui laisse émerger des valeurs humaines admirables, voire dans certains cas, à une pauvreté qui laisse jaillir le divin. Certains informateurs distinguent aussi la pauvreté vécue par certains Indiens de la pauvreté indienne globale véhiculée dans certains médias. Une certaine transformation et appropriation des représentations dominantes de l'Inde pauvre et misérable a donc lieu, et contribue à transformer des expériences ponctuelles d'aide en projets d'expatriation.

◆ *Calcutta et l'appropriation de l'espace*

S'ils sont conscients que *Sudder Street* incarne une sous-culture particulière - « This is not India, it is a subculture. But I enjoy watching the zoo! » (C10), me disait une expatriée américaine en parlant de *Sudder Street* – les expatriés n'en ont pas moins développé un fort sentiment d'appartenance à ce quartier. L'importance de *Sudder Street* dans la vie des expatriés humanitaires revêt plusieurs aspects : autant l'environnement est commode et est pour eux un gage de confort et de sécurité, autant la cohabitation avec la communauté de touristes et de travailleurs humanitaires occidentaux leur permet d'assumer leur statut d'étranger (voire de ne pas se sentir étranger), de se sentir entourés, compris. La présence de cette communauté occidentale est en effet, nous le verrons dans la section suivante, une part importante de leur attachement à *Sudder Street*.

Leur appropriation de l'espace implique cependant qu'ils pénètrent de part en part cette zone frontière touristique. Si les expatriés humanitaires ne mettent pas avec autant d'emphasis que les expatriés spirituels rencontrés à Rishikesh l'accent sur la distinction entre eux et les touristes, j'ai pu néanmoins constater qu'ils entretiennent un rapport au

lieu qui dépasse l'interaction touristique habituelle. Lorsque je les ai rencontrés à Calcutta, la plupart des expatriés habitaient non pas à l'hôtel, mais chez des familles indiennes, ou louaient un appartement. La plupart entretenaient aussi des relations de longue date avec les locaux du quartier; tantôt avec les mendiants ou les voisins, tantôt avec un chauffeur de rickshaw ou de taxi, tantôt avec un restaurateur ou encore l'esthéticienne du coin.

Le temps passé et les promenades faites avec les expatriés aux environs de *Sudder Street* révèlent aussi que même un lieu situé au cœur de la zone frontière touristique est investi de sens et rendu significatif par des pratiques qui se situent en dehors de la sphère touristique habituelle. Ainsi, une expatriée fréquente hebdomadairement l'Église du quartier, l'autre connaît les trésors cachés de l'arrondissement, tels des monuments historiques bien camouflés, l'autre encore se recueille régulièrement au lieu de confluence entre un temple hindou, une église et une mosquée ou entre comme bon lui semble dans les diverses institutions de l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*, parce qu'elle connaît les portières... Si les expatriés rencontrés sur *Sudder Street* se trouvent donc physiquement à l'intérieur de ce que l'on peut appeler une *borderzone*, leur façon de dialoguer avec l'espace et de s'appropriier le lieu leur permet de dépasser cette zone frontière touristique.

Pour d'autres expatriés, cependant, cette appropriation de l'espace et cette création de localité ne sont pas suffisantes. Pour eux, ce n'est pas l'investissement de sens dans l'espace habité qui prime, mais plutôt la recherche d'espaces hétérogènes extérieurs à la zone frontière touristique. Pour eux, l'affranchissement de *Sudder Street* et de la communauté occidentale est nécessaire à leur expérience d'expatriation, comme nous le verrons dans la section suivante.

Néanmoins, quel que soit le milieu de vie choisi par les expatriés à Calcutta (à *Sudder Street* ou non), il importe de noter que leur attachement au lieu se situe au-delà de ce microcosme. Lorsqu'il est question de leur sentiment d'appartenance, on note en effet un changement d'échelle dans leurs discours, les expatriés mentionnant tantôt leur affection pour un lieu précis, pour un quartier, pour une organisation, tantôt pour la ville de Calcutta entière, voire parfois pour l'Inde en général. L'attachement est expliqué par des causes affectives (« C'est une ville que j'adore »), sensorielles (« It's a magnet ») ou mystiques (« Maybe I had lived in India in a formal life, I don't know, I've just felt comfortable »), mais

dans tous les cas, on constate la très forte appartenance des expatriés à leur nouveau lieu de résidence (voir aussi la section 5.6 pour plus de détails).

En somme, nous avons vu dans cette section que les motivations premières au travail humanitaire se transforment en projets à long terme en raison d'expériences interculturelles positives qui viennent consolider le projet d'expatriation des informateurs rencontrés à Calcutta. Se représentant l'Inde, ou une sous-culture spécifique en Inde, comme le lieu par excellence pour mettre en valeur leurs idéaux humanistes ou pour vivre leur « contemplation dans l'action », par opposition à une vie en Occident où les gens sont centrés sur eux-mêmes ou trop éloignés de leur spiritualité, motivent en effet les informateurs à mettre sur pied un projet humanitaire en Inde plutôt qu'ailleurs, dans leur pays d'origine par exemple. De plus, avec le temps, leur appropriation de l'espace et leur attachement à une sous-culture spécifique et à une communauté locale viennent aussi consolider leur projet d'expatriation.

5.4 Entre les bénéficiaires et les autres volontaires

Nous avons vu plus haut qu'au rang des motivations au travail humanitaire, on note entre autres l'engagement des expatriés envers des gens ou des communautés à qui ils viennent en aide. Nous avons également vu brièvement que c'est aussi leur contact avec des gens « de cœur » qui scelle entre autres leur relation à Calcutta. Suite à leur expérience humanitaire, les expatriés développent en effet un sentiment d'appartenance non seulement à un ou des lieux auxquels ils accordent une signification particulière, mais aussi à des gens ou à une communauté spécifique qui font partie intégrante de cette valeur accordée aux lieux. Si cette communauté locale inclut aussi d'autres travailleurs humanitaires, cette coprésence des pairs n'est cependant pas nécessaire de la même façon pour tous, comme nous le verrons avec les cas de Ravi et de Sarah, qui relatent deux expériences très différentes. Nous verrons néanmoins que malgré l'attachement profond des expatriés aux bénéficiaires de leurs programmes d'aide, leur communauté première d'appartenance est de façon générale composée d'autres expatriés humanitaires.

◆ *Un contre-exemple : Ravi et l'expérience de partage total*

Ravi est un homme laïc d'origine suisse dans la mi-soixantaine, qui est naturalisé Indien, et qui vit en Inde depuis une trentaine d'années, soit la moitié de sa vie partagée avec « les plus pauvres des pauvres ». Dès le départ, il savait qu'il allait rester en Inde. Car la vie, raconte-t-il, c'est un défi : « Il faut se dépasser soi-même et aller dans les endroits où les gens ont le plus besoin de se dépasser. » Spontanément, il n'aurait pas choisi Calcutta, mais il accepte, dit-il, parce que les gens y souffrent, et aussi pour participer à une culture.

Motivé par l'expérience de partage, il décide de changer son nom pour un nom indien le plus tôt possible, pour montrer qu'il ne s'accroche pas à son passé. Le changement de nom lui sert aussi à signifier sa présence, à prouver aux gens qu'il ne retournera pas dans son pays à la première occasion. Pour Ravi, ce geste d'engagement veut aussi signifier qu'il faut rétablir la balance après les exactions du colonialisme, montrer que nous sommes tous frères et sœurs, suivre l'enseignement de Jésus Christ et partager la vie des

pauvres. Partant, il vit près de vingt ans dans les bidonvilles de Calcutta, dans les mêmes conditions précaires que les Indiens :

« Pas d'électricité, rien du tout. Et pour moi, c'est exactement ce que je cherchais : partager la vie des gens. Et j'ai essayé, vraiment, de partager leur vie telle quelle, sans rien du tout, pendant des années et des années. »

En plus de partager leur milieu de vie, Ravi parle couramment les langues locales : non pas les langues littéraires, mais les dialectes locaux qui lui permettent d'entrer en communication avec les pauvres (soit l'urdu et une variante du bengali). Ravi souhaite d'ailleurs donner la priorité aux plus démunis. Selon lui, s'il faut faire du développement, il faut aussi, à l'instar de Mère Teresa, « faire de l'humain » : « Il faut qu'on soit les premiers dans la lutte contre la misère; la vraie misère, pas la misère à moitié », explique-t-il. Et pour lutter contre cette misère absolue, il faut, selon Ravi, quitter la ville et s'établir dans le milieu rural, là on l'on retrouve la misère à sa source :

« Les groupes de discussion sur Internet dont parfois j'ai eu écho me navrent, car ils font rarement appel aux Indiens eux-mêmes... La conséquence est que des milliers de petites associations fondent sur Kolkata comme des vautours sur un cadavre... Et pratiquement aucune ne s'occupe des villages, où pourtant 75 % de la population vit... Et la conséquence en est tragique. [...] Si les villages sont partis à la ville, la démarche de solidarité demande à la ville de repartir au village rejoindre les sous cultures qui sont ici les cultures rurales, ex-intouchables, musulmanes, adibassis, aborigènes, etc., mais à l'état pur, en quelque sorte, sans avoir passé par la moulinette des *slums* et des sous cultures urbaines. [...] Quitter Kolkata, pour moi, c'était refuser d'accepter la fausse représentation véhiculée par les médias autant occidentaux qu'indiens. Car la racine de la misère des villes est dans l'extrême misère et l'insécurité des villages. Quitter la première pour rejoindre l'autre, c'est se démarquer de ma première démarche superficielle. [...] C'est une décision contre-culturelle. »

Ravi s'établit ainsi, après quelques années dans les bidonvilles de Calcutta, à quelques cent kilomètres à la périphérie de la ville, complètement à l'extérieur des réseaux de travailleurs humanitaires étrangers, au milieu des gens à qui il vient en aide, certains partageant le même toit que lui :

« J'ai toute une bande de gars et de filles comme ça que j'ai adoptés. Après je les marie, et puis je deviens le grand-père et puis tout ça, et ça m'aide à m'insérer. [...] Tous les gens m'appellent d'un nom différent : oncle, grand-oncle, frère de mon père, grand frère, frère aîné, avec tous les noms des différents groupes, des différentes castes, toujours. [...] Tous ces liens familiaux, c'est une

réussite, mais ça irrite bien des gens. Parce qu'ils me disent : mais enfin, t'es pas ci, t'es pas ça. Quand les musulmans m'appellent *nanan* - c'est le grand-père pour les musulmans - ça irrite les hindous, etc. »

Si Ravi réussit de cette façon à se reconstituer une famille locale, indienne, il prend néanmoins bien soin de ne pas alimenter la jalousie des gens, en portant une attention égale à tous les groupes. Il porte aussi attention à séparer sa vie professionnelle de sa vie personnelle. Il explique aux Indiens qu'il côtoie :

« Vous voulez quelque chose, [alors] c'est par l'organisation, ce n'est pas par moi. Pour que les choses soient claires dès le début. Et justement, je suis venu en Inde pour servir, mais je [ne] suis pas venu pour être le patron, pour être le boss, pour être celui qui a l'argent, celui qui a le pouvoir, et tout ça. Et encore maintenant, je me bagarre pour ne pas l'être. »

Ravi n'est effectivement jamais le responsable premier des organisations d'aide pour lesquelles il travaille; il refuse d'être le leader, ou d'être, dit-il, « impérialiste ». En tant que figure occidentale, il fait néanmoins souvent office de bouclier, car on n'ose pas s'attaquer aux organisations auxquelles il est affilié :

« Je bénéficie d'une façon extraordinaire d'un préjugé favorable, parce que si je n'avais pas cette couleur, ce serait beaucoup plus difficile, il faudrait se battre beaucoup plus. Mais ce serait plus vrai. Ce serait plus vrai parce que je ne serais pas le bouclier pour tout. On sait que même si je [ne] suis responsable de rien, je suis responsable moral. Finalement, j'ai plus de pouvoir que tous les autres. [...] C'est très pénible, parce que je sais que jamais j'ai pu vraiment partager la vie des gens à cause de ça, et jamais je la partagerai vraiment. »

Son envie de partager la vie des gens jusqu'au bout s'accompagne donc de quelques regrets à l'idée de ne pas avoir complètement réussi à être des leurs. Son statut distinct ne lui vient donc, selon lui, pas tant de ses pratiques, que de ce qu'il incarne. Une réalité difficile à vivre, explique-t-il, quand on voudrait pouvoir être en communion totale.

Néanmoins, si on lui accorde malgré lui un statut distinct, Ravi tient à ce que les rôles stratégiques au sein des organisations où il travaille soient remplis par des Indiens. Selon lui, on ne peut rien faire sans la participation des Indiens. Ravi refuse ainsi de participer à des projets de développement si les gens concernés ne s'impliquent pas dans la mise sur pied du projet dès le départ. En plus de mettre à contribution les bénéficiaires des

programmes de développement, il faut en outre, selon Ravi, travailler de l'intérieur de la culture indienne : il faut faire de la formation pour aider les travailleurs sociaux sur place à repenser autrement leurs pratiques de travail social, et leur apprendre à ne pas renier leur culture.

Pour lui, l'amour du prochain est le moteur du changement social, et il enseigne donc aux Indiens qu'il côtoie à retrouver le chemin de leur culture pour faire avancer l'amour dans le monde. S'il se défend de jouer les missionnaires, il est cependant conscient qu'il ne peut pas parler de Dieu sans le rencontrer quotidiennement dans sa vie :

« Il [ne] s'agit pas de changer la société; il s'agit de changer l'homme et la femme dans la société. C'est-à-dire qu'il s'agit de se changer soi-même. Alors tant que moi je [ne] me suis pas changé moi-même, je [ne] peux pas l'expliquer aux autres. Et c'est pour ça que mon témoignage, c'est ma vie. [...] Je n'ai pas le droit de parler de Jésus Christ ou de Dieu tant que moi-même je n'ai pas rencontré personnellement Jésus Christ ou Dieu dans ma vie de tous les jours. »

Guidé par l'amour miséricordieux, Ravi est ainsi au service de Dieu, au service des plus pauvres, de ceux qui souffrent. Son engagement envers Dieu explique en quelque sorte son engagement envers les pauvres.

Cependant, comme il l'explique, jusqu'à la fin, sa présence parmi les Indiens sera équivoque :

« Jusqu'à ma mort il y aura des différences, jusqu'au jour de mon enterrement. Parce que c'est la bagarre. Il a fallu que je prépare des papiers, parce qu'ils veulent mon corps à droite, à gauche. [...] Alors ils se bagarrent. Alors que ma présence doit apporter la paix, ça apporte la division, la bagarre, et ça c'est pénible, des fois, des moments comme ça. »

Malgré les difficultés rencontrées (et anticipées), la présence de Ravi est néanmoins un engagement à vie : il mourra ici, dans un village à la périphérie de Calcutta, avec les pauvres, et en témoignant jusqu'au bout.

Si l'expérience de partage total de Ravi lui sert à dépasser le simulacre et à aller au cœur de la pauvreté, deux autres expatriés disaient aussi (mais pour d'autres raisons) moins ressentir le besoin d'être en contact avec la communauté occidentale, ou à tout le moins

se donnaient pour mission de tenter de s'éloigner de cette communauté, comme en témoignent les extraits d'entrevues suivants :

« I mingle very little with foreigners, and more with Indians. But in the work that we are doing, there are many foreigners working. So of course, you mix with them at work, but I would never see them outside work, only at the work place. I identify completely with Indians. I never consciously choose it. But I did choose lots of things like living with this [Indian] community. [...] So I started more to identify with them from the beginning because I was living with them. For the practices. But I never think I am one of them. » (C7)

« Je vivais au milieu des Indiens moins riches, dans une petite chambre sans eau, j'allais la chercher et me doucher dans la ruelle. C'était sympa pendant trois mois, après j'ai craqué. C'était humide, je ne dormais plus, les voisins balançaient leurs saletés. J'ai vécu ce que j'avais à vivre. [...] Maintenant j'ai l'eau courante, il y a un minimum, mais je ne vois plus personne à la lessive. Je ne cherche pas à faire le pauvre parmi les pauvres, mais seulement à être plus proche d'eux. J'ai un désir de me dépasser, mais aussi de les connaître, leur culture, leur façon de vivre, même si la différence de mentalité n'est pas toujours facile. [...] Pour connaître la vie indienne, ce n'est pas en restant à *Sudder Street*, c'est sûr. [...] Je suis un peu à part, mais j'ai fait le pas de partir dans des quartiers, même si j'ai peur de l'inconnu et que je ne sais pas quoi faire et ne pas faire. [...] Mais la tentation est forte de venir ici [sur *Sudder Street*] manger, voir des gens, des Français. J'ai du mal à couper, je fais un effort d'intégration tout le temps, alors des fois... » (C9)

Que ce soit par nécessité pour faciliter le travail, par désir de vivre une expérience culturelle plus intime avec les Indiens ou encore par contre-réaction à la popularité de *Sudder Street*, on note donc que quelques expatriés choisissent de prendre leur distance d'avec ce quartier dit occidentalisé.

Néanmoins, seul Ravi, sur les quatorze informateurs rencontrés à Calcutta, est effectivement isolé de la communauté occidentale en Inde. Si son cas est marginal, il illustre toutefois clairement l'expérience d'interculturalité qui découle de l'expatriation occidentale en Inde. Ce cas atypique montre éloquentement que même en étant coupé de la communauté occidentale, en favorisant une approche locale de développement ancrée dans la culture indienne, en se dégageant des postes stratégiques pour laisser le champ libre aux travailleurs humanitaires d'origine indienne, en parlant les langues locales, en prouvant sa bonne foi par un changement de nom et de citoyenneté, en vivant à proximité

des Indiens locaux, dans la même promiscuité, et en ayant un réseau familial local, l'incarnation de l'Occidentalité, clairement visible dans la blanchitude de Ravi, continue néanmoins d'interférer dans les relations interculturelles et d'engendrer des bris de communication. L'histoire de Ravi, sa couleur, sa responsabilité morale, son postulat universaliste, mais aussi le pouvoir qu'il détient du seul fait d'être en mesure de mobiliser des réseaux transnationaux de financement, le place malgré lui, et jusqu'à la fin, dans une position distincte.

Dans le cas des autres expatriés, les bris de communication sont d'autant plus grands que certains choisissent de se distancer de cette communauté locale à laquelle ils sont néanmoins fortement attachés.

♦ *Sarah et la stratégie de mise à distance*

Si on a vu plus haut que les Indiens locaux sont décrits comme étant accueillants, souriants, chaleureux et généreux, les contacts avec eux ne sont pourtant pas toujours aisés. Les expatriés humanitaires parlaient en effet ouvertement de plusieurs difficultés apparaissant lors de leurs rencontres avec les Indiens locaux. Encore une fois, l'entrevue réalisée avec Sarah (l'orthophoniste américaine) peut servir de cas de figure pour illustrer ces difficultés dans les relations interculturelles.

Sarah dirige une O.N.G. depuis près de dix ans, et elle a parfois de la difficulté à gérer ses employés indiens; des difficultés qu'elle attribue à leurs caractéristiques culturelles :

« They are very jealous of one another. And they won't work cooperatively with each other. I've seen this time and time again : things can't get done because they cannot work cooperatively together. [...] And they are very emotional. So they have a short fuse. They become very excited very easily. So emotional about smallest unimportant things, it becomes like a huge melodrama. So, God forbid, you say one word that they don't like or they misinterpret, they misunderstand, you have a crisis. An unnecessary crisis. »

Si Sarah arrive, avec le temps, à s'expliquer l'origine des crises, voire à les résoudre après coup, elle ne parvient pas à les éviter. Elles surviennent au sujet de choses qui lui

paraissent, à ses yeux, anodines, et Sarah n'arrive pas à identifier avec précision les situations potentiellement conflictuelles.

Outre ces incompréhensions, Sarah explique aussi ne pas pouvoir développer d'amitiés avec ses employés en raison de la nécessaire hiérarchie dans l'organisation :

« They are not friends. In order to be a good supervisor, I think you have to keep a bit of distance. [...] Me I'm friendly toward them, and I hope they are not afraid of me... They certainly know that I have certain expectations and they have to meet them. [...] Its' our responsibility to the donors to see that the money is not wasted. So, the teachers probably have a little bit of healthy fear. »

Sarah garde donc ses distances avec ses employés, afin que l'amitié ne vienne pas prendre le dessus sur le bon roulement de l'organisation.

En plus des liens distants que Sarah entretient avec ses employés, elle est aussi en contact avec les bénéficiaires (réels ou potentiels) de ses programmes d'aide. Dans ces cas, l'obstacle à la rencontre interculturelle, ou le bris de communication, est plutôt perçu comme provenant de l'image que les Indiens ont des Occidentaux, comme l'explique éloquentement Sarah dans cet entretien :

« They think every Westerner is a millionaire. They think that every Westerner is required to help them out. They have no idea how hard it is to earn money in the West, what a struggle it is to save money. [...] They just think every Westerner is a millionaire, and [ask] "Why aren't you helping me?" [There are] one billion people in India, so why should I help YOU? [...] First I'm not millionaire, no, I'm a retired teacher, my pension is very low. [...] And even so, they just see nothing but dollar signs when they see a Westerner. And they think that those dollar signs should be for them. For some strange reason. So I'm constantly approached by people who want my help, and who get very indignant when I tell them "Why would I help YOU?" I'm helping all those children, who are Indian children, but they don't care. [...] And they become completely unrealistic about your capacity to help. They think it's unending. They see nothing but dollar signs. And that may seem very cynical to you, but believe me, it's true. I don't care how nice they are, they only see dollar signs when they see Westerners. [...] They don't see any end to it. They don't see any reason why they should be an end to it. [...] So I can't say what it is, why they feel so entitled to foreigner's money. I mean, they feel entitled! It's incredible... »

Dans cette confession indignée, Sarah témoigne de la difficulté à entrer en relation avec des Indiens qui ne voient en elle que la travailleuse humanitaire dont la raison d'être est

d'aider financièrement, et non pas l'enseignante dévouée ou l'Occidentale désargentée. La solution de Sarah à ce problème de représentation est donc de n'acheminer son aide que par la voie des programmes de développement qu'elle met en place, et de refuser d'aider en son nom personnel.

Ces trois facteurs participant du bris de communication interculturelle - soit les caractéristiques culturelles perçues comme intrinsèques, les limites mises au nom du bon déroulement de la mission humanitaire, et les représentations dominantes prenant le dessus sur le dialogue interpersonnel – se retrouvent aussi chez les autres informateurs rencontrés à Calcutta.

Que la communication interculturelle soit reléguée au rang de nécessité fonctionnelle et assumée comme une aporie, ou qu'elle soit vue comme un obstacle surmontable, les entrevues réalisées avec les expatriés humanitaires témoignent dans tous les cas du fait que les relations avec les Indiens locaux sont souvent difficiles, et qu'il y a des embûches à une rencontre interculturelle satisfaisante.

En outre, si, chez ces expatriés, l'on sent une certaine gêne, ou une culpabilité, face au fait de ne pas pouvoir parler la langue locale, on affirme néanmoins généralement ne pas avoir besoin de cet outil pour cheminer à Calcutta. Tantôt on côtoie des Indiens qui parlent très bien anglais, tantôt on fait appel à un interprète, tantôt on se replie sur un mode de communication qui va au-delà du langage, et jugé tout aussi valable, sinon plus, que la communication verbale. Si des connaissances rudimentaires du bengali ou de l'hindi permettent à certains expatriés humanitaires d'établir un meilleur contact avec les bénéficiaires de leurs projets de développement (telle Myriam, qui apprend le bengali « pour ouvrir les portes et les cœurs »), plusieurs invoquent en effet le manque de temps, la facilité à communiquer en anglais, de même que le fait que l'expérience d'entraide se situe au-delà du langage, afin d'expliquer la non-nécessité d'entreprendre ou d'approfondir l'apprentissage de la langue locale (sur le désinvestissement par rapport à l'apprentissage de la langue locale, voir le tableau LVII, annexe IV).

◆ *Les relations catégorielles*

S'il y a donc certains obstacles à la rencontre interculturelle, la priorité des expatriés demeure néanmoins la relation d'aide qu'ils entretiennent avec des gens ou une communauté spécifique, une des raisons majeures de leur présence à Calcutta. Or, ces pratiques d'aide impliquent que les expatriés soient principalement en contact avec une classe défavorisée d'Indiens. S'ils sont certes parfois en contact avec des travailleurs humanitaires d'origine indienne, et emploient des Indiens locaux, la plupart entretiennent néanmoins avec leurs collègues des rapports strictement professionnels, au nom du bon déroulement de leur mission humanitaire. Lorsqu'il est question d'attachement, leurs récits témoignent plutôt du fait que leur affection est tournée vers les bénéficiaires de leurs projets de développement, plutôt que vers leurs collaborateurs. Ils sont d'emblée attirés (de par leur raison d'être à Calcutta) par les gens issus de classes sociales défavorisées, alors qu'ils ne sont pas en contact, voire qu'ils fuient, les milieux sociaux qui leur permettraient d'être en contact avec des Indiens de classes moyennes ou aisées.

Quant aux relations avec ces autres figures locales qui gravitent autour d'eux, mais qui n'appartiennent ni à la catégorie des professionnels de l'humanitaire, ni à la catégorie des bénéficiaires, non plus qu'à la catégorie honnie des Indiens bien nantis, elles sont esquissées très brièvement par les expatriés dans leurs récits. Ces amis chauffeurs de taxi ou voisins, ces employés de restaurant ou du *Beauty Parlour* du coin, dont on disait à la section 5.3 que leur présence explique dans une certaine mesure l'attachement au lieu, sont en effet très peu présents dans le discours des informateurs. Un des rares extraits d'entrevue expliquant la nature de ces relations est le suivant, relaté par une informatrice française :

« Je ne le fais pas travailler [le chauffeur de rickshaw], mais quand je viens, c'est "Ça va? Comment va ta femme?" C'est limité, je reconnais que c'est limité. Mais je trouve que c'est des relations qui sont fortes, parce que ce mec là, il tire pas un centime de moi. Donc si c'était une relation d'argent, il [ne] me calculerait même pas quand je passe dans la rue. Depuis le temps, il sait que je ne vais pas lui donner [de l'argent], ni le faire travailler. Mais il se rappelle, lui aussi, qu'il y a 15 ans, c'est lui qui m'a amenée [chez Mère Teresa]. Et ça, je trouve ça fort. Et j'ai besoin de ça. » (C2)

Si l'informatrice admet que la relation avec cet ami est limitée, elle n'en relève pas moins d'importance pour elle. Ce type de relations inscrites dans la durée font partie du paysage

des expatriés humanitaires, font en quelque sorte figure de témoins de leur engagement à long terme et de leur relation particulière au lieu, au-delà de la zone frontière touristique. Le peu de détails que donnent les expatriés de ces relations périphériques nous laisse cependant supposer que la catégorie d'Indiens locaux avec qui les expatriés cultivent des liens les plus développés sont les Indiens des classes défavorisées, et cela en dépit de l'importance fonctionnelle des collègues indiens ou de la valeur accordée à l'assiduité et à la persistance des relations périphériques avec certaines figures locales; un fait confirmé par la profonde identification avec les pauvres exprimée par plusieurs expatriés.

Cette non-identification avec la classe moyenne indienne, de même que le fait que les relations interculturelles les plus soutenues entretenues par les expatriés le soient avec une classe défavorisée d'Indiens, avec qui ils maintiennent une relation d'aide, avec qui ils doivent souvent préserver une certaine distance afin de ne pas se laisser happer par les demandes d'aide financière de toutes sortes, et avec qui ils vivent plusieurs bris de communication interculturelle, peut sans doute expliquer le nécessaire attachement de certains informateurs à la communauté d'expatriés et l'importance que revêt pour eux le fait de faire partie d'une communauté de volontaires.

♦ *L'importance de la communauté de volontaires*

Les projets d'expatriation des informateurs rencontrés à Calcutta sont fondés en grande partie sur leur envie de venir en aide aux plus démunis, et les expatriés humanitaires se trouvent ainsi beaucoup plus en contact avec la communauté indienne locale que les expatriés spirituels rencontrés à Rishikesh; mais une communauté locale pauvre avec qui est maintenue une relation d'aide. Malgré le très grand attachement ressenti par les expatriés à l'égard de cette catégorie d'Indiens locaux qu'ils fréquentent quotidiennement, les relations avec eux se développent difficilement en relations amicales, soit en raison du trop grand écart de classe ou de culture, soit en raison des représentations dominantes de l'Occident qui viennent interférer dans les relations, etc. Si l'envie d'entrer en relation avec l'Indien pauvre est évidente dans le discours des expatriés humanitaires, la plupart mentionnent du même souffle avoir besoin de la communauté de bénévoles. Une communauté de bénévoles qui est tout aussi locale que la communauté d'Indiens

bénéficiant de leur soutien, mais avec qui des relations amicales peuvent être développées sans les embûches habituelles de l'interculturalité.

Comme on l'a vu brièvement, plusieurs expatriés expriment leur affection à *Sudder Street* en particulier en raison du fait que la cohabitation avec la communauté de touristes et de travailleurs humanitaires occidentaux leur permet de se sentir moins isolés. Les entrevues montrent cependant qu'en plus de leur éviter l'isolement, la présence des autres bénévoles leur permet de trouver amitié et soutien auprès de gens qui partagent les mêmes intérêts, voire le même cheminement de vie. Les expatriés humanitaires recherchent en effet souvent la coprésence de gens qui peuvent partager avec eux une vision; qu'ils sollicitent la coprésence de gens qui leur permettent d'être eux-mêmes sans autres explications, justifications, ou attentes.

Tantôt c'est le statut d'expatrié qui est la base de la relation, tantôt une expérience bénévole à Calcutta suffit. Quels que soient les critères nécessaires pour appartenir à cette catégorie de pair, ces relations avec le même occidental permettent de trouver soutien, amitié, et divertissement d'un travail souvent exigeant. Les conditions difficiles dans lesquelles ils travaillent, de même que la difficulté à entretenir des liens égalitaires avec les Indiens locaux qu'ils fréquentent, ajoutent probablement à l'importance ressentie par les informateurs de pouvoir partager leur statut d'expatrié ou de travailleur humanitaire avec d'autres Occidentaux. Le fait d'avoir la possibilité d'accéder à cette socialité leur permet aussi de se retirer momentanément de leur rôle d'aidant, qui autrement encadre et oriente leurs relations interculturelles. Ce regroupement entre travailleurs humanitaires peut ainsi être vu comme une soupape qui aide les expatriés à persévérer dans leur mission humanitaire. Certains expatriés, comme Ravi, mentionnent néanmoins parfois aussi leur besoin de distanciation d'avec leurs semblables.

En somme, nous avons vu dans cette section que les expatriés humanitaires en Inde s'investissent essentiellement dans deux groupes sociaux distincts. L'insertion locale des expatriés occidentaux à Calcutta mobilise en effet principalement un espace social humanitaire, scindé entre : 1) les bénéficiaires indiens, avec qui une relation d'aide est maintenue; et 2) les travailleurs humanitaires occidentaux, qui partagent le quotidien de *Sudder Street* et/ou la réalité d'être un agent de développement étranger vivant en Inde.

Ainsi, les expatriés développent des sentiments d'appartenance à la communauté de volontaires et à la communauté de pauvres de qui ils prennent soin.

Si l'attachement aux Indiens de la classe défavorisée est évident, les bris de communication dus au désinvestissement par rapport à la langue, aux différences culturelles, aux jeux des représentations et aux limites personnelles érigées au nom de la mission humanitaire ont pour corollaire la recherche de la présence des pairs, les relations avec les locaux d'origine occidentale ne nécessitant pas d'efforts : on y trouve au contraire l'amitié transparente, le partage, le soutien, et la possibilité de se dégager temporairement d'un rôle social d'aidant autrement trop fortement évoqué par sa seule présence.

5.5 Un dévouement sans abnégation

Si nous avons pu constater que le travail humanitaire est central à la présence à Calcutta des informateurs, motivant entre autres leur désir de rapprochement avec les pauvres malgré les bris de communication que cela implique, il importe néanmoins de comprendre maintenant que cette incursion dans le milieu humanitaire implique des expériences concrètes d'accomplissement pour les expatriés, et qui amènent une transformation identitaire associée principalement à l'expérience de don de soi. Un renouveau identitaire qui est au coeur de l'expérience des expatriés vivant à Calcutta, mais qui est néanmoins subordonné à leur mission humanitaire. Nous verrons aussi que le statut d'expatrié humanitaire est en soi une altération identitaire importante pour les informateurs.

◆ *La transformation personnelle*

On l'a vu plus haut, Tom faisait une distinction entre les valeurs dites plus humaines de l'Inde vue comme une entité culturelle homogène et les valeurs que lui-même développait suite à son expérience indienne dans les bidonvilles de Calcutta. Pour lui, le contact avec la pauvreté est une expérience rédemptrice qui le fait progresser sur le plan spirituel et humain. Les informateurs rencontrés à Calcutta découvrent en effet pour la plupart la valeur rédemptrice de la pauvreté, de la simplicité, du dénuement et du contact avec les pauvres. La valeur rédemptrice de l'expérience humanitaire se situe donc dans le cheminement personnel que leur contact avec la pauvreté leur a permis de faire.

Outre l'expérience émancipatrice que procure ce nouveau mode de vie, on note aussi que des transformations se profilent dans les croyances et les valeurs des expatriés, plusieurs se tournant vers la religion ou la spiritualité pour faire sens de leur expérience. Xavier Zunigo, dans son étude portant sur les bénévoles oeuvrant à l'*Ordre des Missionnaires de la Charité*, montre qu'il s'agit, pour ces volontaires, d'une trajectoire religieuse ascendante : les bénévoles n'ayant pas été socialisés dans la religion, leur expérience à Calcutta serait un espace de réalisation et de légitimation de leur engagement religieux (Zunigo, 2000 : 36, 52). Si le récit de Ravi rappelle ces cas de religiosité ascendante, plusieurs autres cas de figure apparaissent : certains expatriés se défendent catégoriquement de voir dans leur travail un aspect religieux, certains sont socialisés dans

la religion et utilisent ces réseaux pour s'insérer localement, sans pour autant voir leur travail comme une mission religieuse, d'autres ressentent soudainement un appel divin qui les dirige à Calcutta, mais ne s'inscrivent pas nécessairement par la suite dans une trajectoire religieuse. Pour d'autres encore, la religion ou la spiritualité surviennent de façon inattendue dans leur trajectoire, répondant *a posteriori* à un besoin de transcendance, besoin qui émerge en réaction à un quotidien difficile. La religion ou la spiritualité servent ainsi dans certains cas à faire sens des difficultés vécues, ou à mieux les assumer.

Cependant, si l'expérience humanitaire joue un rôle central dans leur transformation identitaire et leur changement de valeurs, y a-t-il, chez les expatriés humanitaires comme chez les expatriés rencontrés à Rishikesh, une appropriation d'un nouveau cadre de référence (le *Vedanta* dans le cas des expatriés spirituels) qui leur permette de faire sens de ces transformations? Les données recueillies montrent que le recentrement sur des valeurs nouvelles (humanistes ou spirituelles) ne mènent pas à l'adoption d'un nouveau cadre de référence, comme pour les expatriés de Rishikesh qui s'approprient l'univers culturel hindou et tentent de se détacher de leurs référents initiaux. Les nouvelles valeurs des expatriés humanitaires émergent plutôt de leurs pratiques personnelles d'aide, bricolées à partir de concepts chrétiens (l'aide à son prochain), hindous ou bouddhistes (le détachement et l'acceptation), ou à partir de valeurs morales modernes elles-mêmes détachées d'un cadre religieux (l'altruisme, la responsabilité morale).¹⁰

◆ *L'adaptation culturelle ou le changement social?*

Dans le cas des expatriés humanitaires, l'importance de la mission de laquelle ils se sentent investis, de même que leur engagement envers une classe défavorisée d'Indiens, dicte dans une certaine mesure leurs transformations identitaires, sans pour autant qu'un nouveau cadre de référence central soit mobilisé. C'est au nom de leur travail, qui donne dorénavant un sens à leur vie, qu'ils font plusieurs ajustements, tels le renoncement au confort ou le développement de stratégies pour gérer les obstacles interculturels; ce sont là en quelque sorte des ajustements nécessaires à la bonne marche de leur mission humanitaire.

Cependant, cette même mission humanitaire limite dans une certaine mesure les transformations identitaires : le fait que les expatriés se donnent pour mission d'aider les classes défavorisées d'Indiens les place dans une position de transmetteur ou de guide culturel. Ils cherchent ainsi à induire des changements culturels chez les Indiens plutôt qu'à modifier leurs propres façons de faire ou de penser. Si les expatriés tentent de comprendre les résistances culturelles des Indiens qu'ils côtoient, ils se font aussi un devoir de les amener à modifier leurs façons de voir, leurs façons de faire. Les expatriés deviennent, dans ce type de négociation culturelle, les guides; ils estiment que leurs référents seront ultimement compris, acceptés et intégrés par les Indiens. Les expatriés tentent ainsi de changer certains des comportements culturels des Indiens qu'ils côtoient plutôt que d'adopter eux-mêmes un nouveau cadre de référence venant balayer leurs référents précédents.

Leur cadre de référence central demeure le succès de leur mission humanitaire, et dicte leurs transformations identitaires : de nouvelles valeurs sont adoptées dans la mesure où elles ne mettent pas en péril leur mission et où elles les aident à assumer leur nouvelle identité de travailleur humanitaire. L'idée d'un engagement durable envers l'autre demeure donc pour eux cruciale : ils sont conscients de leurs limites personnelles et culturelles, ils s'ajustent sans renoncer à leurs convictions, ils se dévouent sans abandonner complètement leurs cadres de références, ils font don de soi sans verser dans l'oubli de soi, pour le bien-être de ceux qu'ils ont choisi d'aider.

◆ *Devenir travailleur étranger*

Avoir le statut d'expatrié est aussi en soi une transformation majeure dans la vie des travailleurs humanitaires, qui doivent dorénavant vivre avec le fait d'être visible, blanc et étranger chez-soi. Si certains voient dans leur cheminement un processus continu – « It was all part of a journey », raconte Tom – plusieurs expriment néanmoins ce changement comme une transition biographique majeure.

Tel que mentionné plus haut, pour plus de la moitié des informateurs rencontrés, Calcutta représentait leur première expérience humanitaire. Dans tous les cas, ils avaient tout à

apprendre du travail de développement dans le contexte indien. L'extrait d'entrevue suivant, réalisé avec Sarah, témoigne de l'ampleur de cet apprentissage :

« I wouldn't have dreamt, before 1999, that I would run a non-profit program in India. I would have thought : How could I do that? What do I know about running programs in a third world country? [...] I wouldn't have thought that could be possible if one had told me I was going to do that. I would have thought : What are you talking about? Then it has happened slowly, slowly... I realised I have the ability to do this. »

Non seulement leur première expérience concrète d'aide leur fait réaliser qu'ils ont le potentiel pour mener à bien des projets de développement, mais leur sentiment d'accomplissement dans le travail a pour eux un impact très fort, les poussant à transformer de fond en comble leur identité professionnelle. Une fonctionnaire, un sociologue et un médecin se recyclent ainsi tous trois en directeurs d'O.N.G., une ménagère devient l'organisatrice régionale d'un centre de réhabilitation pour enfants, etc. D'autres s'engagent dans le même type de profession exercé dans leur pays d'origine, soit en soins de santé ou en éducation, mais tous changent radicalement leur vision de leur rôle professionnel : leur travail devient en fait une mission personnelle qui les transforme profondément.

Ce glissement biographique et identitaire est parfois accompagné d'une mobilisation de certains marqueurs culturels pour marquer la transition, comme le montre le cas de Myriam, qui est explicite quant à son geste de rupture :

« I was a business women, I worked wearing make-up every day and high heels, I only would wear high heels and everything, really dressed up and jewelry everywhere. And the night before I had my last working day, I called a very good friend of mine and I shaved my head. I removed the make up, removed the jewelery, and never put it back on. And the only thing I wear is that golden cross. It was really like a sign for myself. »

Ce geste transformatif est posé la veille de son dernier jour de travail dans son pays d'origine, et en ce sens, il a pu servir à marquer son rejet de son mode de vie occidental et à annoncer sa rupture identitaire.

Si ce cas est exceptionnel, l'usage du vêtement indien par les expatriés (les femmes dans une plus grande mesure) est probablement le signe le plus fréquent de la mobilisation de symboles culturels, évoquant éloquentement leur besoin de marquer sur leur corps leur

transformation identitaire, de se distinguer des touristes et d'atténuer leur blanchitude, comme en témoigne cet extrait d'entrevue avec Sophie:

« À la limite, il faut passer le plus inaperçu possible, justement parce que ça ne sert à rien de faire voir qu'on est différent. [...] Et il ne faut pas faire de démonstration. J'essaie de me noyer dans la masse, et je crois que c'est ce qu'on devrait faire, quoi. Tu vas dans un pays, t'adhères à ce qui s'y passe. Je trouve que c'est normal de prendre en compte tout ce qui est culture et tradition. »

Cet exemple montre bien que le port du vêtement indien permet de marquer sur le corps le gage de respect envers la culture indienne, mais aussi de se fondre, dans la mesure du possible, dans la masse indienne (contrairement à d'autres catégories d'Occidentaux, comme les touristes).

Il y a néanmoins aussi un aspect pratique aux marqueurs corporels : ils servent soit à envoyer un signal clair, soit à passer inaperçu, mais certainement à prévenir des situations de harcèlement qu'occasionne souvent la présence blanche dans une masse indienne, plus prégnantes encore pour les femmes (ce qui expliquerait peut-être que les informatrices rencontrées à Calcutta étaient plus nombreuses que les expatriés hommes à adopter le vêtement indien).¹¹

Nous avons donc vu dans cette section que les expatriés humanitaires vivent souvent une transition biographique suite à leur engagement auprès des pauvres, leur expérience en Inde venant marquer une rupture dans leur vie, et les disposant à revoir leurs systèmes de valeurs. Le travail humanitaire occupant dorénavant une place centrale, et étant leur principal marqueur identitaire en Inde, c'est au nom de cette mission qu'ils font plusieurs ajustements culturels, et qu'ils en refusent d'autres. Si leurs discours recèlent une volonté de changement, l'accent est néanmoins mis sur l'humanisme de leur mission et sur son potentiel émancipateur plutôt que sur le changement social; sur l'aspect existentiel ou spirituel de leur travail plutôt que sur son aspect politique.¹² Cependant, si leur nouvel idéal de don de soi est profondément émancipateur pour eux, il nécessite aussi clairement le soutien des proches au pays d'origine.

5.6 Le transnationalisme nécessaire

On a vu à la section 5.1 que les réseaux transnationaux sont nécessaires à l'insertion locale des expatriés en Inde. De même, nous verrons dans cette section qu'ils sont nécessaires au maintien à long terme des projets humanitaires. Le cas de Myriam, qui a finalement réussi à trouver un équilibre entre les deux sociétés (indienne et occidentale), est un cas de figure intéressant pour comprendre la nature des pratiques transmigratoires des expatriés.

◆ *Myriam et l'atteinte de l'équilibre transnational*

On l'a vu, c'est la connaissance du travail de Mère Teresa de Calcutta qui est à la source du premier projet humanitaire de Myriam. C'est donc son travail dans une organisation transnationale mondialement connue (*l'Ordre des Missionnaires de la Charité* est établi dans plusieurs pays) qui permet ultérieurement à Myriam de créer une organisation elle aussi transnationale dans sa structure.

Si Myriam vient en aide aux démunis de Calcutta, c'est en effet son réseau social allemand qui lui permet de mener à bien ses projets humanitaires. Les bénéficiaires des projets sont en Inde, et les bailleurs de fonds, en Allemagne; ce qui inscrit Myriam de plain-pied dans cette logique transnationale qui la pousse à prendre des décisions à l'intérieur d'un cadre social qui la connecte simultanément à deux espaces nationaux (Glick Schiller, 1992 : 1-2). Pour financer ses projets à Calcutta, Myriam reçoit en effet des dons des gens de son village natal, de ses amis et de sa famille, qui ont un droit de regard sur les projets mis en branle à Calcutta. Elle explique :

« At the moment, I'm already starting the next project, then I have made the decision that I will leave the decision to my friends. They are very disciplined. If I didn't use this much money this year... I'm into finishing off the money until I go to Germany, but the problem is, if I don't use it in a good way, then no more money will come, because then people will say : "She doesn't need it ". I need to use it up, so immediately yesterday I found already 2-3 ideas I've had in my head, but I didn't make up my mind, so then other people make up their mind for me. *Nadia : So you write to people at home and propose the projects to them?* I write them, I tell them this and this is planned, you chose, whatever is you wish, I will do. »

Lorsque Myriam hésite entre deux activités, elles sont donc soumises à un référendum amical. Ce sont ses amis bailleurs de fonds, qui habitent en Allemagne, qui décident ce qu'ils veulent financer : une compétition sportive dans un bidonville de Calcutta, ou plutôt du riz pour une semaine. Un des projets qui est très apprécié de ses partenaires allemands est la distribution de couvertures dans les rues de Calcutta l'hiver : « I have friends in Germany, they only give me money for this project », raconte-t-elle. Le financement de ses projets, voire même l'orientation de ses projets, dépend donc en grande partie de la volonté de gens qui ne se trouvent liés à Calcutta que par l'intermédiaire de Myriam.

S'il apparaît évident que les transferts financiers se font à une échelle transnationale, les connexions économiques ne sont pas les seules à être mobilisées dans les pratiques transmigatoires de Myriam. Outre le maintien des liens avec l'Allemagne pour des raisons de financement, son réseau social transnational implique aussi des attachements affectifs avec des proches restés au pays d'origine. Myriam entretient ainsi entre autres une correspondance soutenue avec une amie allemande qui vit des difficultés dans sa vie personnelle. Ce support moral continu est vu par Myriam comme un autre volet de sa mission humanitaire :

« I take care for the poorest of the poor, but the poorest of the poor is not only the one in the street. Somebody who is suffering from depression is definitely the poorest of the poor. »

Pour Myriam, ce soutien à distance est donc la continuité de sa mission auprès des plus pauvres des pauvres, soit les pauvres de cœur, selon l'expression de Mère Teresa. Cependant, cette proximité dans la distance semble parfois difficile à maintenir, comme l'explique Myriam dans cet extrait d'entrevue portant sur la relation avec ses proches en Allemagne, et sur leur compréhension de son projet de vie :

« As far as they're able to understand it, yes, they do [understand]. But the imagination is still missing. Because if you really want to understand, you have to be here. You have to see it. [...] It's a big decision if I'm going to the South of Italy or Calcutta. And so I can understand it, but in that case, of course, it's a little bit more hard to understand. I think they try, I think they do their best, I think they do a good job. »

Si Myriam juge que sa famille et ses amis font des efforts pour comprendre son choix de vie, la limite à la parfaite compréhension repose selon elle dans le fait qu'ils n'aient jamais mis les pieds à Calcutta. Le fait qu'ils ne puissent pas s'imaginer sa réalité quotidienne est pour elle un obstacle à la relation à distance.

Par ailleurs, si les déplacements de Myriam entre l'Inde et l'Allemagne sont relativement fréquents (annuels), son chez-soi affectif est lié, dans son cas, à Calcutta. Myriam raconte en effet ne pas cadrer dans la société allemande; elle se sent, on l'a vu, comme une pièce de casse-tête mal placée. Au contraire, dit-elle, elle a le sentiment d'avoir trouvé une maison à Calcutta, d'avoir trouvé sa place dans le casse-tête. Un autre passage de l'entrevue réalisée avec Myriam montre que sa notion de chez-soi est bel et bien liée à Calcutta :

« When I go to Germany, I miss India after two weeks. I miss my work, I miss India, I miss my children. But I also know that my friends and my family want to see me, and that I have a kind of mission over there as well. I have to give the lectures, I need to do some fund raising. It's a little bit exhausting, always a little bit like I have to find the balance for holidays and talking about the work. But I have to do that too. It's also great. To be with my friends, going shopping, but then after 2 or 3 weeks, it's like, OK I saw it now. Now I can go back. This year I have to go for two months. I think it will be dreadful. I think I will suffer more than enjoy it, because after 3 weeks I feel so homeless. »

Son chez-elle se trouve sans aucun doute à Calcutta, et cela même si Myriam maintient des liens affectifs avec sa famille et ses amis dans son pays d'origine. Ses séjours en Allemagne sont néanmoins plutôt de l'ordre de la nécessité : un devoir envers ses proches et une exigence de son travail. Ainsi, lors de ses courts séjours en Allemagne, ce sont principalement des pratiques transnationales qui sont au cœur de ses activités quotidiennes : les levées de fonds à partir de conférences portant sur Calcutta, ou grâce à des projections de photos prises à Calcutta, pour une audience allemande, représentent en effet une part importante de la raison de sa présence en Allemagne.

On note toutefois que si son chez-elle est maintenant à Calcutta, le malaise qu'elle ressentait face à la société allemande semble s'être atténué. Si l'Inde et sa routine lui manquent après un court laps de temps, elle ne ressent plus avec autant d'acuité les malaises culturels d'autrefois :

« In the beginning [when I was going back to Germany] I put myself very much under pressure, like you have to be dress like that. Now I don't care anymore. Why in the hell should I buy myself good Western clothes, if for ten or eleven months a year, I'm not in a Western country? [...] I got away from that pressure. It was almost like in the beginning I was in that struggle : you have to put on make-up, because you're in the Western world. On the other hand, don't put make-up on because you said no to that, somehow you have to show them that you are a development worker from India. So actually I had a lot of difficulty finding my place. And now I don't anymore. I think I became much more in peace. And I found a balance to stretch into both worlds. Don't ask me how I did it. It just happened. »

Avec le temps, Myriam devient donc en paix avec son statut d'expatriée, mais ne pourrait pas envisager retourner vivre en Allemagne.

On note donc que Myriam prend de la distance face à la culture occidentale. D'abord accablée par le malaise qu'elle y ressent, son projet d'expatriation lui permet par la suite de se distancer de ce malaise en prenant une distance géographique, émotionnelle et culturelle. C'est cette distance qui lui permet d'être plus en paix avec le mode de vie occidental, même si un séjour prolongé est difficile pour elle à gérer; ses difficultés semblent cependant plutôt émerger de son envie de retrouver sa routine et son chez-elle que de son malaise initial.

Le cas de Myriam ne fait pas figure d'exception : les expatriés humanitaires ont des pratiques transmigrationnelles qui mobilisent des réseaux sociaux dans plusieurs espaces nationaux. Si des réseaux transnationaux ont précédé leur projet d'expatriation, une fois les informateurs établis à Calcutta, ce sont cependant d'autres types de réseaux qui se mettent en place. Les liens avec les organisations transnationales qui les ont d'abord attirés à Calcutta sont en effet souvent rompus, pour céder la place à l'émergence de nouveaux réseaux transnationaux dont les expatriés sont le pivot. Dans le cas de Myriam, son projet humanitaire implique simultanément deux espaces nationaux distincts : l'un bénéficiant des ressources financières de l'autre par l'intermédiaire du réseau personnel de Myriam. Pour plusieurs autres expatriés, ce sont aussi les liens personnels et les réseaux sociaux qui sont maintenus avec l'Occident qui leur permettent de financer leurs projets humanitaires à Calcutta.

◆ *Le support des proches*

Si les expatriés humanitaires sont donc les artisans de ces nouveaux réseaux transnationaux, il faut aussi compter au rang des pratiques transmigratoires des expatriés humanitaires le maintien de leurs relations avec leurs proches restés au pays d'origine. Nous avons vu, avec le cas de Myriam, qu'en plus du maintien des liens avec l'Occident pour des raisons de transfert de capitaux, des liens affectifs sont aussi maintenus à distance.

S'il peut survenir une certaine rupture familiale, due à l'éloignement ou à des considérations plus personnelles, cela ne signifie pas pour autant que tout contact soit coupé avec les proches en Occident. D'autres relations significatives servent effectivement de lien affectif entre les expatriés et leur pays d'origine, comme l'explique Tom :

« I must say I'm a stranger to my family. But not by choice, it's just the situation. There's no regular contact with my family, but there is with old mates and close friends from the past. And then there are the people that have come here to India and share part of my life over a period of time, one or two even for five years. Of course, you spend significant time with those people, that I don't even have with my own family, so I would keep regular contact with those people by letter. »

Comme on l'a aussi vu avec le cas de Myriam, qui a de la difficulté à partager son expérience avec des proches qui n'ont jamais mis les pieds à Calcutta, d'autres informateurs témoignent en effet de cette plus grande facilité à maintenir le contact avec des gens qui connaissent Calcutta. Malgré qu'ils rencontrent parfois des difficultés à véritablement partager leur expérience, les relations affectives à distance sont néanmoins maintenues par les expatriés humanitaires, qui généralement visitent leur pays d'origine à intervalle régulier, et qui reçoivent support moral et financier de la part des proches en Occident.

◆ *Le chez-soi des expatriés, un discours ambigu*

Les cas qui suivent montrent que l'impératif transnational de leur projet d'expatriation n'est pas étranger à l'émergence d'une nouvelle conception du chez-soi chez les informateurs rencontrés à Calcutta. En effet, on peut noter une versatilité du référent « chez-soi » dans le discours des expatriés humanitaires.

À titre d'exemple, le cas de Sarah, cette orthophoniste américaine qui a reçu un appel divin de Mère Teresa, montre bien que les appartenances sont multiples et que les projets de résidence ne sont pas toujours définis à l'avance. Lors d'une entrevue, Sarah mentionne en effet d'abord clairement que son chez-elle est situé à Calcutta :

« I think that I have realized that when you're away from home, you're not really away from home. Your home is where your heart is. So people say "Don't you miss America?" No. "Don't you miss you friends and family?" No. Because my friends and family are here. They may not be my real family, but they are my family, they are my friends... I mean, I miss the quiet of America. [...] But, basically, it's my home. Calcutta is my home. So it's a little bit of an unusual home, but somehow I manage to cope with living in a developing country. »

Dans cet extrait, il semble clair que Calcutta est son lieu de résidence affectif. Pourtant, pour elle, cela ne signifie pas qu'il en sera toujours ainsi. Plus tard dans l'entrevue, elle confie :

« I feel some day I will return to Calcut... a... I mean the US. If I'm not killed here in a road accident or something unexpected, eventually, eventually, I will return to the US. I believe that. Maybe I might decide at the end of my life to come back here again, and die here, that can happen too. I might find peace there, I may not. Maybe I would have changed so much by then, that I won't find peace in US. And say wait a minute, what am I doing here, this isn't where I want to be either. Or maybe I will go to an *ashram* or something. Maybe I wouldn't. If I'm no longer running educational programs and teaching, if I'm old, old, old, I can't do it anymore. Maybe just living here wouldn't be the answer either. Maybe I would return to India because I'm comfortable in India, or maybe I go to an *ashram* or something, so I'd be in India but in a different setting. That I could conceive of. But nobody knows what the future holds. Nobody. I just don't want to get hit by a taxi in Calcutta. That's my only wish. »

L'ambivalence ici est palpable, jusque dans son lapsus. Pourtant, Sarah semble décidée à aller là où son cœur la mène; peu importe quel sera cet endroit où elle finira ses jours, elle devra s'y sentir bien. Son chez-elle, donc, elle le porte avec elle, en elle.

Si pour Sarah l'ambivalence est plutôt affective, ou une question de paix intérieure, pour d'autres, cette multiplicité d'appartenance s'exprime autrement : soit par la notion d'étrangeté et d'appartenance (leur blanchitude les rendant à jamais étranger en Inde), soit par la contradiction entre des sentiments pour un lieu et pour des gens (les informateurs étant attachés à Calcutta, mais aussi à des proches au pays d'origine). Pour plusieurs, la notion de chez-soi est aussi liée à des considérations pratiques, telles que la citoyenneté et les inquiétudes par rapport au renouvellement du visa, ou encore les possibilités de logement et de réinsertion sociale au pays d'origine.

Tous n'ont cependant pas cette ambivalence par rapport à leur notion de chez-soi, comme nous l'avons vu par exemple avec le cas de Myriam, qui se sent culturellement appartenir à l'Inde et qui a choisi de s'engager à vie à Calcutta. Néanmoins, dans la plupart des cas, on retrouve dans leurs discours des traces de l'affectivité à de multiples lieux (à l'Inde, mais aussi au pays d'origine). Que le lieu de résidence ultime soit décidé ou non, que l'expatriation soit un projet à long terme ou un projet de vie, leurs multiples appartenances s'expriment; soit dans leur pluralité affective envers des lieux et des gens, soit dans leur sentiment de double appartenance (ou de double aliénation), soit, plus pragmatiquement, dans le binarisme de leur lieu de résidence et de leur citoyenneté.

En somme, nous avons vu dans cette section que si la préexistence de certains réseaux transnationaux dispose à un premier projet humanitaire, ce sont cependant d'autres réseaux transnationaux, dont l'expatrié est le principal agent, qui se mettent ensuite en place pour rendre possible le travail humanitaire à long terme. Les organisations ainsi créées sont transnationales dans leur structure même, mettant en relation des espaces sociaux autrement non reliés entre eux. Les expatriés humanitaires s'affairent en effet à abolir cette distance entre des espaces nationaux auxquels ils sont affectivement liés, certains réussissant mieux que d'autre à créer un sentiment de proximité dans la distance avec les proches restés au pays d'origine.

Les moyens de télécommunication et les déplacements ponctuels servent à entretenir ces réseaux transnationaux, maintenus en raison de considérations pratiques et personnelles, soit une exigence pour le financement, et un désir de maintenir un réseau affectif. Des pratiques transnationales qu'on peut en somme qualifier de nécessaires au projet d'expatriation des travailleurs humanitaires, puisqu'elles rendent aisé le maintien d'un réseau à distance, et qu'elles sont l'outil principal leur permettant d'obtenir le financement dont ils ont besoin pour maintenir leur projet humanitaire, leur projet de vie.

Notes Chapitre cinq

¹ Mother Teresa of Calcutta Center. *Ses propres paroles*. Consulté sur internet (<http://www.motherteresa.org/french/layout.html>), le 17 février 2009.

² En référence à l'ouvrage de Hutnyk, 1996.

³ Dans son étude sur le tourisme alternatif, Nancy G. McGehee souligne elle aussi cet aspect primordial de l'engagement durable. Selon elle, afin d'être engagé et impliqué dans un mouvement social, l'activiste doit avoir une vision optimiste de sa participation dans la création d'un nouvel espace social (McGehee, 2002 : 128). Cette nécessité expliquerait, dans une certaine mesure, la ré-orientation du projet de plusieurs expatriés.

⁴ Connaissant la nature de mon projet comparatif, expliqué dans le formulaire de consentement, ils étaient souvent curieux de connaître le mode de vie des informateurs que j'avais rencontrés lors de mon précédent terrain à Rishikesh.

⁵ « Street work is continuous consciousness. In the same way those people who might be living a deeply spiritual life will be aware of their consciousness, of their spirit, we would be aware of the consciousness of the divine in these people. Or trying to be aware of it. So what we do is we talk about contemplation in action. » (C7)

⁶ À noter que quelques informateurs mentionnèrent aussi, tout comme plusieurs informateurs de Rishikesh, l'influence probable de leurs autres vies sur leur projet actuel (en référence à la notion de *karma* ou de réincarnation).

⁷ Une composante de choix qui contraste avec la réticence des expatriés spirituels à accorder de l'importance au pouvoir de l'individu sur son existence.

⁸ En ce qui concerne Tom, nous avons vu que sa révélation divine s'est produite à Calcutta même, après que le travail de Mère Teresa l'ait déjà attiré jusque-là, curieux qu'il était de visiter ce lieu mondialement connu.

⁹ Un de mes informateurs se demandait par ailleurs ce qui dérangeait tant les gens dans le fait qu'il ait un *feeling* pour ce lieu : « Je finis par vouloir argumenter pour moi-même, c'est pénible. Pourquoi [argumenter], si j'ai un penchant naturel pour cette place? » (C9).

¹⁰ Pour une étude du passage de l'idéal chrétien du don (gratuit et désintéressé) au concept de l'humanitaire, voir Sliwinski, 2004.

¹¹ Sur l'usage de la robe indienne chez les femmes occidentales pour éviter les problèmes plutôt que par volonté d'assimilation à la culture locale, voir aussi Korpela, 2006.

¹² À noter en effet que contrairement à d'autres études portant sur le discours des agents de développement (voir entre autres Grillo et Stirrat, 1997), le discours des expatriés humanitaires est beaucoup moins empreint de cette volonté de changement, et dépourvu du vocabulaire souvent utilisé dans ces milieux, telles les notions d'*empowerment*, d'inégalités, de droits. Si l'orientation de la grille d'entrevue (portant sur leur expérience d'expatriation plutôt que sur leur travail) peut expliquer dans une certaine mesure cette différence, le fait que les informateurs n'étaient pas des professionnels du développement, mais s'étaient plutôt improvisés travailleurs humanitaires, doit aussi être considéré.

6. Goa : le style de vie comme moteur de l'expatriation

*O' India you'll always be my love affair
There's never been a jewel so rare
I think we make a lovely pair
O' India yes your're the only one for me
I'm sat on the mud under this banyan tree
As happy as can be*

Bindoo Babas, *OH India!*¹

Nous devons distinguer globalement trois portraits types des expatriés vivant à Goa : 1) les néo-hippies (deux informateurs), qui ont quitté l'Occident dans les années soixante ou soixante-dix, le plus souvent par la route, en passant par l'Iran, l'Afghanistan et le Pakistan, et qui ne sont jamais repartis de Goa malgré le développement touristique de la région. La plupart sont insérés professionnellement à Goa et ont changé considérablement leur mode de vie depuis; 2) les anciens disciples de Bhagwan Shree Rajneesh, plus tard appelé Osho,² qui sont venus à Goa à la mort de leur gourou, soit dans les années quatre-vingt-dix, mais qui ont d'abord été attirés en Inde par la vague spirituelle ou *New Age* (trois informateurs); et 3) les touristes-migrants, pour qui c'est l'expérience touristique en Inde qui les motive à mettre éventuellement sur pied un projet de migration (*tourism-informed mobility*). Pour plusieurs d'entre eux, leur expatriation était précédée de séjours prolongés à Goa (dix informateurs).

Si à Goa les motifs d'expatriation semblent donc au premier abord beaucoup plus variés que chez les expatriés rencontrés à Rishikesh ou à Calcutta, nous verrons néanmoins dans ce chapitre qu'il est possible de trouver une tendance générale motivant l'expatriation à Goa, et faisant sens autant du parcours des expatriés issus de la contre-culture des années soixante que de ceux des expatriés plus récents.

6.1 Le mouvement (néo) hippie

Si la scène goanaise a beaucoup changé au cours des dernières décennies, il importe néanmoins de comprendre la continuité historique entre le mouvement hippie et l'attrait plus récent des Occidentaux pour Goa. Suite à un portrait général de l'évolution de la situation au cours des dernières années, le cas de Simon viendra illustrer les facteurs contribuant à l'attrait pour Goa chez la génération néo-hippie.

◆ *Une continuité historique*

S'appuyant sur l'étude de Stuart Hall sur le « moment » hippie (Hall, 1968), Petri Hottola résume bien l'influence des changements dans la société occidentale sur l'exode hippie vers l'Asie du Sud :

« The Indian spiritual movements entered the United States and Europe during the societal turbulence of the sixties and seventies. The combination of the war in Viet-Nam, passive resistance (*satyagraha*) imitated from Gandhi, distrust on authority, breakdown of values and deep-felt alienation provided a fertile ground for the implantation of new spiritual ideals. » (Hottola, 1999 : 62)

L'attrance pour « l'ouverture de la conscience » que facilitent l'utilisation des drogues et les pratiques mystiques motive ainsi le voyage en Inde; un exode vu par plusieurs sociologues de l'époque comme une fuite, un geste contre-culturel posé par des enfants de la technocratie (voir entre autres Roszak, 1968).

Pour certains informateurs, l'attrait pour l'Inde est ainsi directement issu de la contre-culture des années soixante et du mouvement *New Age*. On compte entre autres comme facteur contribuant à l'appel de l'Inde la dissémination des récits de voyage des routards, pour qui la destination ultime était souvent Goa, qui vit alors la belle époque du mouvement hippie. Une autre rumeur voyageuse, datant de la même époque, est celle rapportée par les disciples de Osho, ceux pour qui la spiritualité est le point d'entrée en Inde.

Si certains expatriés vivant à Goa sont en effet arrivés dans les années soixante et soixante-dix, avec la vague hippie, d'autres, cependant, ne sont pas issus de cette contre-

culture spécifique, mais sont plutôt arrivés avec la vague de commercialisation qui a suivi l'époque hippie. Selon Anthony D'Andrea, ce sont en fait les anciens disciples de Osho qui assurent le lien entre la contre-culture des années soixante et la vague plus récente d'Occidentaux à Goa, issus du mouvement Techno. L'auteur montre que c'est en fait la présence charismatique de ces sujets alternatifs qui attirent les touristes.³ L'industrie touristique s'affaire en effet à commercialiser l'utopie-Goa, la « commodification » s'intensifiant dans les années 1980 avec l'avènement de la *Goa trance*, et atteignant son point culminant en 1999-2000 avec les fêtes du nouveau millénaire.⁴ Les récits entourant Goa le transforment en fait en site historique et mythique, un lieu de transmission entre la génération adepte de la transe et les *ravers* contemporains (Davis, 2004 : 258).

Si tous les expatriés plus récents ne sont pas des adeptes de cette nouvelle scène underground, ou de cette « contre-culture globale » (D'Andrea, 2007), ils sont néanmoins eux aussi interpellés par l'utopie hippie. Le cas de Simon s'avère particulièrement éclairant pour illustrer la continuité historique entre le mouvement touristique plus récent et le mouvement issu de la contre-culture.

◆ *Simon et l'orientalisme contemporain*

Simon est un Allemand d'une quarantaine d'années, établi à Goa après avoir fait l'aller-retour entre l'Inde et l'Allemagne pendant près de vingt ans. Lorsqu'il tente de faire sens de son parcours, Simon identifie *a posteriori* les éléments significatifs le menant à faire un premier voyage en Inde. Il accorde tout d'abord de l'importance au cadre familial dans lequel il a grandi. Né d'un père travaillant dans le milieu des organisations internationales, il est dès son jeune âge en contact avec des gens provenant de différentes cultures :

« We had a lot of international context at home. My father brought home all these people from all over the world, they stayed in our house, so I was brought up in a open minded cultural background. »

De plus, son père s'intéressant de près à la para-psychologie, il choisit un mentor pour Simon qui a les mêmes intérêts que lui, c'est-à-dire un orientaliste qui écrit des livres sur la transmigration de l'âme : « So it's very close to the Indian way of seeing the other part of the world. And for sure I'm someone who is a searcher », raconte-t-il. Simon établit ainsi

un lien entre la présence dans sa vie de ses proches ayant un intérêt pour la spiritualité orientale et la quête qui le mènera éventuellement en Inde, le mouvement *New Age* ayant en quelque sorte un impact indirect sur son intérêt pour l'Asie.

En même temps qu'il fait des études pour devenir enseignant, Simon s'adonne à plusieurs petits boulots, dont un comme vendeur dans un département de livres asiatiques. Simon considère que c'est là que son intérêt pour le voyage, et pour l'Orient en particulier, s'intensifie :

« I knew a lot of the history and the cultural background because of all the books, and most of all the orientalist were German, writing in German or English. So it was easier to get in contact. [...] I was influenced by these books. And I wanted to know how people live, and not only by books or by reading about other cultures. [...] So I decided to travel overland with the bike, from Germany to India. »

Simon décide ainsi de prendre la route, pour se rendre en Inde en empruntant la même voie que les hippies quelques années plus tôt. Un certain orientalisme contemporain est donc ici à l'œuvre, combinant une rumeur familiale faisant écho au mysticisme Nouvel Âge, et un goût du voyage alimenté par une curiosité anthropologique et une utopie hippie. Nous verrons plus en détail dans la prochaine section comment cette curiosité est nourrie par une forme d'anticonformisme face à la société moderne, mais pour l'instant, notons que si tous les expatriés rencontrés à Goa ne sont pas, comme Simon, familiers avec les travaux des orientalistes et capables de discourir, comme lui, sur l'influence de la société théosophique sur la société occidentale contemporaine, les informateurs mentionnent néanmoins avoir été en contact avec une certaine image de l'Inde avant de faire un premier voyage qui éventuellement pavera la voie à leur projet d'expatriation.

En ce qui concerne la troisième catégorie d'expatriés, c'est toutefois une autre rumeur de l'Inde que celle de la contre-culture qui est à l'œuvre pour eux, soit la rumeur touristique, comme l'explique cette informatrice :

« I came for the first time 10 years ago, for holidays. [...] First I didn't want to, why go to India? My girlfriend said, No, Goa it's different, it's a tourist place. God, really! And now I've been here for 10 years! » (G10a)

En parallèle avec la commercialisation de l'utopie-Goa, se développe en effet aussi une activité touristique florissante, alimentant la rumeur des plages idylliques de Goa. Une

image qui, nous le verrons, trouve sa source dans une idylle rurale qui émane, comme l'utopie hippie, de l'idéal romantique moderne. Du voyage à l'expatriation, cependant, quels sont les motifs qui expliquent qu'un premier séjour en Inde se transforme en projet à long terme?

6.2 Entre curiosité et affranchissement

Pourquoi et comment un projet de voyage se transforme-t-il en projet d'expatriation? Nous verrons dans cette section que si le projet de voyage de départ implique une quête de nouveauté, prenant la forme d'un désir d'aventure, de développement spirituel, ou encore simplement un changement de routine, l'élaboration du projet d'expatriation commande un changement de mode de vie, voire un dégagement du mode de vie précédent. Il faut donc tenir compte de l'aspect anticonformiste comme moteur du projet d'expatriation à Goa. Le récit de Simon sera encore une fois un cas de figure éclairant pour comprendre cette motivation à l'expatriation, ou ce passage du voyage à l'expatriation.

◆ *Du voyage à l'expatriation*

Si on a fait état plus haut (chapitre 1) du fait que les expatriés issus de la vague hippie s'assagissent au fil du temps et au fur et à mesure qu'ils s'insèrent professionnellement à Goa, les anciens disciples de l'ashram d'Osho modifient eux aussi leur mode de vie avec le temps. S'ils conservent un intérêt pour la spiritualité, ils choisissent néanmoins de demeurer à Goa pour des raisons différentes de celles pour lesquelles ils étaient d'abord venus en Inde, comme l'explique cette informatrice :

« In Osho's ashram, we were in a ghetto. Because we were there for a certain purpose and that was to be close to our master, and to do anything he told us, and people were not interested neither in India nor mixing with Indian culture. That was not our purpose, we just happened to be in India because our master was in India. And he was there. And when he moved to America, we all went to America and dropped India in a second. Nobody was interested in India. We were interested in that man. And here, in Goa, nobody is interested in any particular man or any... We are all here for various, differentiated interests. Some people are here because they want to get stoned all day long, and some people are here because they are techno party addicts, and other people are here because they want to escape the cold winter, and then there are people that want to meet their friends, and some people are here for their health, some people want to have a different experience, and for some people it's plain cheaper to be in India than anywhere else. So. » (G18)

Si les parcours individuels sont en effet très variés, l'analyse des récits biographiques nous montre néanmoins que des motivations semblables sous-tendent les projets d'expatriation des informateurs rencontrés à Goa. Si tous n'ont pas, comme Simon, des proches les initiant à d'autres univers culturels en leur transmettant le goût du voyage et l'avidité pour de nouvelles expériences et façons de voir le monde, cette curiosité et ce désir d'aventures sont néanmoins partagés par les autres informateurs et expliquent dans une certaine mesure la naissance de leur projet d'expatriation. Que cette quête ou cette curiosité soit exprimée en termes de désir de décentration culturelle, de découverte spirituelle, ou simplement comme un désir d'aventures, l'envie de nouveauté et de dégagement de la routine précèdent en effet l'expatriation des informateurs rencontrés à Goa.

♦ *Le parcours de Simon, ou le nomadisme pour faire sens*

Pendant plusieurs années, Simon voyage entre l'Inde et l'Allemagne, en combinant plusieurs boulots, en cumulant aussi les échecs amoureux, jusqu'à se demander s'il ne devrait pas acheter une propriété à Goa et s'y établir pour de bon. C'est sa rencontre avec un voyant,⁵ à Goa, qui, explique-t-il, est significative pour lui dans son choix d'expatriation :

« It was astonishing because it fits with my biography. And it's not only a horoscope which dealt with love and health and wealthiness, but with the meaning of life. [...] You get information about what is your mission in life. And if I'm looking back, everything fits together. »

C'est suite à cette rencontre que Simon comprend sa trajectoire de vie; une trajectoire qui était jusque-là insatisfaisante pour lui, mais qui est dès lors compréhensible à la lumière de ce qui lui dit le voyant :

« I was working at different kinds of things, but none of them satisfied my heart. I could earn money, most of the jobs were [associated with] a good reputation in the social ladder, but I didn't feel complete. [...] So [the palm leaf reader] said straight away I would never have a job that satisfies me for my whole life. That's the experience I had! [And he said] I will never have a lifetime partner. So that was very shocking for me because that was a thing I was looking for. Or, the other way round, I thought that this was what one has to do. [...] He told me that I had to get satisfaction from other things than the rank in the social ladder. »

Pour Simon, cette rencontre donne ainsi un sens plus profond à sa trajectoire, et l'aide à faire sens de son mode de vie nomade. Le fait d'être décrit par le voyant comme un être en mouvement, qui doit se détacher de la pression sociale qui l'entoure, l'aide à faire sens de sa vie en marge de la société allemande. Dès lors qu'il a une confirmation de sa « véritable nature », Simon renonce à l'idée de s'acheter une propriété à Goa, quitte son travail et sa copine en Allemagne, et vient s'établir à Goa, dans une maison louée : « That was the first time that I made such a step regardless of what will happen », raconte-t-il. Si Simon est fier de cette prise de conscience et de cette décision, il demeure cependant difficile pour lui de faire face aux réactions de ses proches, qui ne comprennent pas son choix :

« Most people thought how can you leave your girlfriend alone?
How can you quit your job in such a hard economic situation? Don't
you think about the future? »

Si Simon a de la difficulté à affronter ces réactions négatives face à son projet, il se les explique, néanmoins :

« In Germany now, there is a kind of suffering. People are just sitting there and watching the situation without being able to move, to react. They are waiting what will happen, they have a lot of fear. [...] Even if Germany is a very rich country, people are thinking they are poor, and it is an atmosphere of what I call fear. Maybe fear of life. [...] The rate of singles is very very high, the rate of not having children is very high, and that seems for me to be an indicator of fear in life. [...] So when I made this decision, it was like nearly a phobia for the friends of mine who were not satisfied with their relationships, or way of living, or jobs. Most people are not satisfied. And to have somebody who holds a mirror up to you is not very nice. Normally you disappear. That is one explanation. »

Simon, pour sa part, décide de se retirer de cette pression sociale et de trouver satisfaction ailleurs que dans ses relations amoureuses ou son travail (des aspects de sa vie que ne le satisfaisaient pas de toute façon). Sans cette pression sociale, Simon se sent beaucoup mieux :

« I earned a lot of money, but what good is all the money if you don't feel happy? I'm not the one who can just do the job and say OK, give me the money and the rest of the time I am somebody else. That is not me. So that was something that I learned now. I had to. Otherwise I'd get seriously ill. So India is giving me a chance to be a different human. [...] I'm feeling much more like a human being here. That is also because I'm not involved in society. I'm a foreigner. I'm a stranger. As a stranger, you feel free,

because there is no social pressure on you, you can do what you want. In India especially. It's so open minded. »

Si Simon ne sait donc pas exactement ce qui l'attend, cette décision d'assumer sa vie de nomade et de cesser d'avoir peur de l'avenir est pour lui la meilleure décision qu'il ait prise : un choix de vie qui lui donne un immense sentiment de bien-être et de liberté.

Comme Simon, plusieurs autres Occidentaux rencontrés à Goa mentionnent leur désir de s'affranchir de la société comme un des facteurs ayant contribué à leur décision de s'expatrier : ils ont ainsi le sentiment d'échapper à la pression sociale de leur société d'origine; une société globalement décrite comme étant assujettie à des normes sociales rigides et beaucoup trop orientée vers la sécurité, financière ou autre. Nous verrons dans la section suivante qu'en plus de ces facteurs liés à la société d'origine (*push factors*), l'expérience subjective de l'Inde, ou de Goa en particulier, joue aussi un rôle majeur dans la mise sur pied du projet d'expatriation.

6.3 L'Inde idyllique et confortable

Pour plusieurs des informateurs rencontrés à Goa, l'Inde n'est pas leur première destination voyage. D'autres lieux leur permettent de faire des expériences de décentration culturelle et de s'affranchir de leur société d'origine. C'est pourtant là, à Goa précisément, qu'ils arrêtent ou suspendent leur trajectoire. Certes, on a vu que certaines rumeurs contribuent au choix de Goa comme destination de voyage, mais plus que ce bruit qui court, l'expérience vécue de l'Inde, ou de Goa, les incite à s'y attarder, et éventuellement à mettre sur pied leur projet d'expatriation. Encore une fois, le cas de Simon est éclairant pour comprendre comment son expérience positive de l'interculturalité le pousse à s'établir à Goa.

♦ *Simon et le choix de Goa*

Si Simon voyage d'abord un peu partout en Asie, il s'attarde surtout en Inde, et à Goa en particulier. « I got stuck in India », explique-t-il :

« It is obvious that most of the religious currents in the world are concentrated here in this country. [...] So there is a high potential energy here, for everybody. I feel it in small things. [...] So India was chosen by me because of the spirituality that I found here, because of the ordinary people who can teach you a lot if you're able to listen and hear and look around. »

En plus de retrouver en Inde une religiosité dans les petites choses de la vie quotidienne, qu'il ne retrouve pas en Europe, Simon est aussi attiré par l'effet que les différences culturelles ont sur lui, sur les questionnements que son expérience interculturelle suscite :

« On a deeper level, it was not about how the society functions, but the feeling that all I have learned, how I describe myself and feel as a human being, or as what we call "me", or "I", was obsolete, was not working anymore. So it became a time for redefining of myself. »

Si ces questionnements et ces remises en question sont des défis qui poussent Simon à rester en Inde, cela est aussi parfois pour lui difficile à supporter :

« For me it is a challenge that I'm always thrown back on myself. That means I always have to think about who I am, what is my way of judging the world, and India tries to teach me how it is to be

open and to accept that other things are possible. That is the main attraction for me. [...] [But] after traveling for about six months by my own, I wanted to be more related to my [own] culture. Especially in India. Not in Iran, not in Pakistan, but especially in India, I felt that that I was disconnected from my culture. »

Simon ressent donc le besoin de se retrouver dans un endroit comme Goa, pour rester en contact avec sa culture d'origine. Il choisit donc de demeurer en Inde à cause du côté dépayçant, mais à Goa en raison du sentiment de familiarité qu'il y éprouve :

« So I wanted to be connected with my culture and I got an address in Goa from a friend of mine. [...] I live in Goa because of the Western community and because of the infrastructures. Infrastructure means a lot of restaurants, a lot of stuff I can buy for my daily life. [...] I'm always traveling to what I call "real India", but in the real India it is so hard to survive. So exhausting to travel, to explore it. So Goa is fine to drop back to. [...] When I get upset it is not in Goa, but outside Goa. Pollution, noise pollution, sometimes the crowd, crowded places everywhere, and sometimes it is not going fast enough. [...] In Goa I don't come to that limit. »

Simon dit donc trouver à Goa cette modernité et ce support culturel dont il a besoin pour vivre en Inde sans s'épuiser, tout en étant toujours dans un endroit qu'il qualifie de dépayçant. Ainsi, l'Inde est attirante pour Simon en raison de sa différence radicale, qui le pousse à se redéfinir constamment; le revers est que ces questionnements incessants et cette confrontation quotidienne à la différence le poussent à chercher à se connecter à sa culture, à ce qu'il connaît. Et c'est à Goa qu'il retrouve cette familiarité culturelle.

♦ *Goa, un lieu unique?*

Le cas de Simon est loin d'être exceptionnel. Plusieurs expatriés occidentaux mentionnent même d'emblée que Goa, ce n'est pas véritablement l'Inde, sa modernité et son cosmopolitisme la distinguant radicalement du reste du pays :

« Goa is not such a culturally Indian place. Because Indian culture is not particularly developed in Goa. It's more so in other places. If you want to go for yoga you go to certain places. If you want to do Ayurveda you go to the South. Goa is just a good mix of everything. But it's not a culturally Indian place. » (G18)

Une idée répandue, contre laquelle s'insurgeait cette autre informatrice :

« If you go a little bit inland, you see you are in India. Some people say Goa is not India, but it is not true! It's a part of India. If you go to Kovalam or Varkala, in Kerala, you see the same things on the

beach. So? This is not India? Just go walk behind the regular zone and you are on a different planet, it's amazing. » (G16)

Quel que soit leur point de vue sur la spécificité du lieu, Goa est néanmoins pour eux le compromis idéal pour vivre un dépaysement confortable, une idylle au soleil dans un environnement qualifié de relativement moderne. Outre le confort ou la modernité de l'endroit, les informateurs insistent aussi sur la qualité de vie qu'ils retrouvent à Goa. En contraste avec un mode de vie occidental décrit comme contraignant, stressant et rigide, Goa est en effet défini comme un espace de liberté, de spontanéité et de possibilités. La description de leur mode de vie à Goa se rapproche ainsi de l'idylle rurale, définie, rappelons-le, comme un style de vie moins empressé, paisible et verdoyant, où l'on a plus de temps pour les autres et où la communauté est plus solidaire (O'Reilly, 2007 : 5).

Les anciennes colonies portugaises, devenues haut lieu touristique, font donc de Goa un lieu de résidence par excellence, les informateurs choisissant ainsi de quitter une modernité trop contraignante, mais choisissant aussi paradoxalement cette région de l'Inde spécifiquement pour son caractère moderne. Certes, cette façon de vivre l'idylle rurale tout en étant affranchi des contraintes sociales leur est rendue possible en raison de leur statut d'étranger et de leur statut socio-économique en Inde.⁶ Nous reviendrons sur le rôle de ce statut dans l'amélioration de leur style de vie, mais pour l'instant, notons que leur expérience interculturelle les incite à mettre sur pied un projet d'expatriation en raison du fait que Goa est vécu comme un lieu à la fois moderne, confortable et dépayçant, un lieu enchanteur qui permet une vie de liberté sous le soleil, hors du stress, des obligations, de la pression sociale et de la rigidité associés à la vie occidentale.

6.4 Tous pareils, mais différents

Lorsque je présentais mon projet de recherche aux informateurs à Goa, plusieurs réagissaient au mode de vie des autres expatriés que j'avais rencontrés à Rishikesh ou à Calcutta. Ils s'en moquaient parfois; d'autres fois, ils critiquaient leur mode de vie getthoisé, comme l'exprime bien cet informateur : « Those people [in Rishikesh and Calcutta] are not integrated like we are here. They are in ashrams and NGO's, but we *live* here. » (G12) Au contraire, ils décrivaient leur mode de vie comme une expérience de fusion et d'harmonie avec les Indiens locaux. L'observation participante et les entrevues en profondeur montraient cependant qu'au-delà de cette vision idéale, les expatriés vivant à Goa avaient eux aussi une communauté d'appartenance spécifique.⁷ Le cas de Millie est ici exemplaire, car il traduit plusieurs des particularités sociales des expatriés vivant à Goa; il montre la nature de leurs liens sociaux et le type de communauté que les expatriés privilégient dans leur société d'accueil.

◆ *Le monde de Millie*

Millie est une Allemande dans la mi-quarantaine qui vit à Goa depuis cinq ans. De prime abord, Millie exprime le caractère particulier des Goanais. Si Goa est apprécié par les expatriés pour ses infrastructures et son mode de vie moderne, de la même façon, les Goanais eux-mêmes sont considérés être des gens modernes avec qui il est facile d'entrer en contact. Millie explique :

« We're still in Goa and Goa is very particular, because Goa is not very Indian, Goa is very Western, and I feel very much at home in Goa because of that. Because Goa is for me not so different from the West where I come from. For me we are all very much alike here. People are interested in very similar things. The main difference that I see is that Goans are more relaxed. »

Pour elle, ce caractère détendu et ouvert des Goanais est lié à leur histoire coloniale et à leur composition ethnique et religieuse :

« Goa is special. Because Goa is very free. Because Goa has been Christian. Hindus have a different outlook on life. I mean, in Goa you can eat beef, in Goa you can drink alcohol, in Goa there is already a mixture of cultures. There was already Christianity and

Hinduism mixed. The further mixing is much easier than in a society where you have only one culture and one religion. »

Comme pour plusieurs autres expatriés rencontrés à Goa, le contact prolongé avec les Portugais, la forte présence catholique et la diversité ethnique et religieuse de la région sont des facteurs considérés faciliter les contacts avec les Goanais.⁸ Pour plusieurs, le fait que Goa accueille de nombreux touristes facilite aussi les interactions sociales. Les Goanais sont ainsi décrits comme des gens étant déjà habitués à la présence occidentale.

Pour Millie, cependant, c'est aussi le fait qu'elle habite Goa à l'année qui facilite ses relations sociales. En effet, d'être à Goa même lors de la basse saison touristique est une plus-value, explique-t-elle :

« Now a lot of people know that I live here, and especially if you spend the monsoon here, that's very valuable. Because most Westerners come here for six months, and then they leave. Around this time, when come April, everybody leaves. The number goes down dramatically, and then the few people that stay here, they have all worked the whole season, and now we're starting to relax, and starting to meet each other, and we have time actually to sit around, give interviews and things I wouldn't dream of [during] the high season. »

Si Millie exprime donc sa facilité à entrer en contact avec les Goanais locaux, et ce, spécialement lors de la mousson, elle fait cependant la différence entre les locaux « modernes » ou scolarisés, et les autres :

« That's a big mistake many people make : they come to India, they have let's say a university degree or a high school level, and then they get upset because they can't get along with the taxi driver or with their maid. Now they wouldn't dream of mingling with their maid or the taxi driver in their country, but because we are in India, they think they have to be their good friends. You wouldn't do anything like that in your country. You seek out your class and you seek out your level. [...] And with those people you could have a very intelligent conversation, it's just that because they don't show up at Goa techno parties, we don't meet these people. But when you do start to meet them, you realize what an interesting crowd is around here. »

Outre les différences de classes sociales, Millie mentionne aussi que la barrière de la langue peut interférer dans ses rencontres interculturelles :

« I don't really know what they think, because it's very hard for me to understand. I have to say to my great shame that I still don't

speak the local language. So in my experience, you can only get a good picture of what people really think if you really speak the language. And since I haven't learned it, I don't feel entitled to judge what they may think because often their expression is quite poor. »

Millie exprime donc un certain regret à l'idée de ne pas avoir appris la langue locale. En outre, elle se sait être étrangère et elle est consciente d'avoir un statut distinct. Elle s'efforce néanmoins de respecter les façons de faire locales, car selon elle, le respect qu'elle reçoit provient du respect qu'elle a envers les autres :

« I was raised in a small village, and I know exactly what village people think about other people that are foreigners to their village. I know that I will always be a foreigner. I know that I will never be accepted in that village as a villager, and the best I can do is that people like and respect me, and I do that by liking and respecting them, because it's their village and they let me in. And they don't have to. If they don't want me, I'll be out in a second. So, I know that. And I behave accordingly. Because I do want to stay in that village. »

Si Millie porte donc une attention particulière au respect de ses voisins, elle assume cependant complètement certaines de ses différences. Elle assume par exemple sa différence à l'égard des relations de genre, et refuse de changer son comportement à cet égard :

« I can do things here that an Indian women could not do. I have a very free sexual life, and I have different sexual partners, and I know that I can do that because I'm a foreigner. And they would definitely not allow me that if I was an Indian. And I'm not bending to Indian rules on that one. I just use my being a foreigner to my advantage on that point. I'm a prostitute in some sense, but they also forgive me because they know I am a foreigner. And they know that we are different. So I get away with things that maybe somebody else cannot get away with. »

En plus de sa conception différente de ce que devrait être le comportement d'une femme, Millie exprime aussi sa différence en ce qui concerne ses loisirs. On l'a vu plus haut, Millie ne s'attend pas à rencontrer beaucoup de Goanais lors des *raves-parties* qu'elle fréquente. Elle distingue ainsi ses relations professionnelles, qu'elle entretient avec des Occidentaux *et* avec des Goanais, de ses relations dites sociales, quasi exclusivement avec des Occidentaux :

« I have more a professional mingling [with the Goans]. I have to say socially I have almost exclusively Western friends. [...] Goans

and Westerns have very different ideas about what is fun. So when I make parties, they tend not to like my parties and I don't like theirs. »

Concernant ses fréquentations sociales, Millie ajoute :

« When I throw a party, which I do regularly, I think I have about 50 different nationalities at my party, that's fairly unique. People from all over the world live here and come here or visit here. So that's brilliant. I have a huge pool, and these are all people who were actually misfits in their own country, that's why they are here, right? So to be misfits means you are probably a more interesting person than average. You have an interesting history, you have something to tell, or you did something that you shouldn't have done. So I like that. I like people who are unusual. »

Son goût pour les gens au profil légèrement marginal explique donc aussi que ses fréquentations sociales soient principalement avec d'autres Occidentaux (en transit ou expatriés), les Indiens locaux étant soumis à la pression sociale locale et étant moins susceptibles de se retrouver dans des espaces sociaux largement décriés par la population locale.⁹

Cependant, le fait que Millie soit consciente que les Goanais ne se retrouvent pas dans ses espaces sociaux de prédilection ne l'empêche pas de rêver d'une société harmonieuse, où les gens de différentes origines se mélangeraient sans distinction. Pour elle, Goa est déjà un avant-goût de cette société du futur :

« As I see the world, we will soon not have such a single racial defined society anymore. It's a thing of the past. It's dramatically changing and very fast. People from Third World are coming into First World, and people from First World are coming into Third World, people from First World are falling into being poor. [...] So what I see is we are on a very good path to forget about all this blah blah and nonsense about my country and your country, and we'll be just one wonderful mixture and that's what I'm hoping and longing for. And I think that's what most people honestly also long for. They might not know, but I think we are moving into being one big thing. And also because of our numbers, we are about to explode the planet, so where do you think we can go and be alone? It's over. So there is no separateness anymore. »

Cet idéal, que je qualifierai d'idéal cosmopolite, ou d'idéal de citoyenneté du monde, sans égard à l'origine ethnique ou nationale, est partagé par plusieurs autres expatriés rencontrés à Goa.¹⁰

En outre, il importe de noter que dans ces conditions, l'identité culturelle des expatriés occidentaux est souvent perçue comme compatible avec la culture locale, acceptée, tolérée, voire dans certains cas non négociable. Les Goanais sont perçus par les expatriés comme des gens qui s'adaptent sans problème à d'autres modes de vie, et c'est pourquoi les informateurs choisissent Goa comme lieu de résidence. C'est donc la présence des Indiens dits modernes et de leur très grande tolérance qui facilite la rencontre interculturelle et les interactions : « les Goanais s'ajustent, donc je peux rester moi-même », pourrait être la devise de ces citoyens du monde.

◆ *Bris de communication, mouvance globale et malentendus*

Si les relations interculturelles sont facilitées par la modernité des Goanais, la différence n'est cependant pas complètement niée par les expatriés. Si l'on retrouve dans leur discours une forte tendance à souligner leur similarité culturelle avec les Goanais, les expatriés expriment néanmoins aussi leur difficulté à entrer en contact avec d'autres Indiens locaux moins occidentalisés.

On note que plusieurs éléments sont mentionnés pour expliquer ces difficultés liées à la communication interculturelle : le manque de connaissance du monde occidental, les préjugés liés à leur statut économique, et aussi parfois les difficultés liées à l'absence d'une langue de communication commune. Il importe cependant de noter qu'au contraire de Millie, la plupart des expatriés rencontrés à Goa mentionnaient plutôt que l'excellente connaissance de l'anglais des Goanais facilitait les communications, comme l'exprime éloquentement cet informateur :

« I have to admit India is a place where they speak English almost everywhere so that makes it quite easy for foreigners not to learn the local languages, but I learned a little bit of Hindi, and especially Konkani here, the local language. So not enough to really communicate, but when they talk I understand a lot. But when I speak to them I speak in English. Because most of them they speak fluently English. » (G12)

Si quelques rares expatriés s'efforcent donc d'apprendre quelques rudiments de la langue locale, tous s'en remettent néanmoins aux Goanais pour assurer la bonne communication entre eux (en anglais).

Par ailleurs, selon les expatriés, la façon de penser si différente qui nuit parfois aux relations interculturelles est reliée d'une part à l'idée que certains locaux ne sont pas assez occidentalisés, mais aussi à l'idée d'un décalage dans le temps, comme en témoignent les deux extraits d'entrevues suivants avec des informateurs qui comparent les changements qui ont lieu à Goa à ceux qui ont eu lieu en Allemagne dans les années cinquante ou soixante :

« It reminds me a lot of what my parents were telling me, in the 1950s in Germany. [...] And the same story is happening here now too. The older people are totally scared that Western influence will spoil society and everything, and that youth is declining. And the youth say, we also want to have our space where we can be ourselves. So it is a kind of fracture in Indian society and in the Indian way of seeing themselves. » (G2)

« In the 50s in Germany, when the wall came and they started to close the dance cafes early in the evening, when my mother was starting to wear jeans [...] that's no difference. It's only 50 years later. And now you find a lot of Indians running around in Western dress, nothing special. [...] So little by little you start seeing young Indian women in bikinis. » (G16)

Le fait d'associer le sentiment d'altérité non pas à une différence culturelle incommensurable, mais à un simple écart temporel dans l'évolution de la société, ouvre donc la porte à l'idée que les expatriés ou les Occidentaux sont eux-mêmes en quelque sorte des instigateurs de changements à Goa. Les jeunes Goanais sont ainsi perçus comme curieux, ouverts, et désirant dans les faits participer à la scène culturelle promue par les expatriés vivant à Goa.¹¹

Une tension entre ce discours prônant le changement ou l'évolution de la société indienne (« Hindus has to evolve in some way. Gandhi made a big fight against the tradition. Life is changing », m'expliquait l'informateur G1) et un discours plus défensif de la part de la population locale était néanmoins palpable à Goa.¹² Une Goanaise me faisait ainsi part de sa réaction face à ce qu'elle qualifiait de décadence occidentale :

« It was not like that before. This started with the charters in 85. Now there are those cases of rapes, but how can you blame them

when women are acting like cheap sluts, topless on the beach. Blame yourself, men are men. Those people don't have respect. They don't realize what they are doing to the younger generation. You think those people will finish school? They know that they can buy a motorbike and someone will come to rent it. They don't have to work. Before, every family would work the land; now, nobody. »

Du côté des Goanais locaux, on s'inquiète donc principalement de la mauvaise influence des Occidentaux sur les jeunes, mais aussi du développement sauvage et de la hausse du coût de la vie qu'induit la présence occidentale à Goa.

Cette tension avec la population locale était aussi palpable par certains expatriés. Lors de mon séjour à Goa, plusieurs événements locaux faisaient en effet la manchette et alimentaient les conversations dans la communauté d'expatriés, telles les accusations portées contre certains expatriés de longue date vivant à Goa (pour non-respect de la loi, selon certains, pour des motifs plus obscurs, selon d'autres), de même que le viol et le meurtre d'une jeune touriste sur la plage. Les expatriés s'expliquaient cette tension de deux différentes manières. Premièrement, mais de façon plus marginale, on voyait là un complot pour chasser de Goa des gens qui ne cadrent pas dans la société, ou dans « le système », comme l'explique cette informatrice :

« Often the police stop the parties now. The new government doesn't want parties, they don't see the business connected to this. Because the ones who are coming for the parties are going for the houses, they are going to rent a bike, they are going to buy the stuff in the supermarkets. Not the charter tourists. And what you don't see is many of them, they have more money than a lot of charter tourists. [...] You have to find out for yourself how much America has her tentacles here to pay the government to move out of the trance scene. [...] Just to destroy the free space of free thought of the people who are living around the world. » (G16)¹³

De façon plus courante, cependant, les expatriés expliquaient les difficultés rencontrées ou les bris de communication avec les Goanais locaux par la mauvaise réputation que leur bâtissaient certains Occidentaux dans la région.

♦ *Le même repoussant?*

« Dans les villages, une femme se promenait en short avec un top de bikini, alors que c'est dimanche et que tout le monde a sorti ses plus beaux habits! », s'indignait cette expatriée. Les expatriés rencontrés à Goa s'efforçaient en effet, en raison de la tension sociale avec les Indiens locaux, de se distinguer et de se distancier de certains hippies, des *freaks* ou des touristes, afin de montrer que ce ne sont pas eux qui sont à blâmer pour le non-respect des traditions locales, mais bien leurs faux tiers instruits (voir le tableau LVIII, annexe IV, pour plus de détails).

Les expatriés rencontrés à Goa n'arrivant pas à créer de relations intimes avec les Goanais locaux (malgré les bonnes relations professionnelles et de voisinage),¹⁴ et ne tenant à fréquenter ni les touristes ni les *freaks*, se regroupent donc entre semblables. Les expatriés rencontrés à Goa forment ainsi une communauté avec les autres expatriés partageant le même background culturel, et ayant choisi le même style de vie, c'est-à-dire une vie en marge du système occidental, mais tout en étant néanmoins pour la grande majorité insérés professionnellement à Goa et ayant une vie relativement rangée.

L'occidentalité n'est donc pas le critère principal pour la création d'une communauté, mais bien le partage d'un même parcours, d'un même intérêt ou d'un même style de vie. Pour ceux qui ont des enfants qui sont scolarisés (six sur les quinze expatriés rencontrés), cette communauté d'appartenance revêt une importance particulière. L'enjeu n'est plus seulement le partage d'un même mode de vie, mais la transmission de valeurs communes, comme l'explique cette informatrice :

« We need to create a place for ourselves, to adapt the place for us. [...] You want something very open and authentic, but Indian schools are not suitable, it's old style from the English, more straight, rigid, punishments. [...] Now they are starting new schools for foreigners. [...] It's more artistic, creative, playful. [...] We need to create a space for ourselves so we can live here. We are not into the party scene, we need something else. » (G8)

Pour ces parents, la nécessité de faire partie d'une communauté qui a les mêmes besoins qu'eux est d'autant plus criante. Cependant, parents ou non, les expatriés rencontrés considéraient faire pleinement partie de la communauté locale, et s'insurgeaient donc parfois du traitement qui leur était réservé par les autorités locales, comme l'explique cette informatrice :

« They tell me I'm a tourist. I stay ten and a half months here every year. I pay taxes, I work here, I have my employees, and they tell you I'm a tourist. Then you think OK, forget it. And sometimes you can really freak out on this. [...] And this makes it sometimes hard because I pay taxes here. I work here, I pay taxes, but I don't get my rights. But it doesn't make a difference if I'm local, man or woman. They give the same shit to everybody. » (G16)

Ni citoyens indiens, ni touristes, ni *freaks*, les expatriés rencontrés à Goa appartiennent donc à une communauté de pairs qui, comme eux, a choisi une vie relativement rangée, mais dans la marge du système occidental; profitant de la manne touristique pour subvenir à leurs besoins, mais insérés dans des espaces sociaux alternatifs à la zone frontière touristique. S'ils sont parfois perçus par certains Goanais locaux comme des excentriques, ils se font un devoir de démystifier l'image du hippie à laquelle ils sont associés et de vanter les mérites de leur statut de citoyen du monde.

6.5 Être soi ailleurs

S'ils font partie d'une communauté spécifique à Goa, soit une communauté d'expatriés-travailleurs (ni touristes, ni *freaks*), les gens rencontrés à Goa mettent surtout de l'avant leur identité cosmopolite et leur citoyenneté globale. Ce privilège et cette façon de concevoir leur relation au monde leur apportent un immense sentiment de liberté et de bien-être. Le cas de Franz est ici éclairant pour comprendre comment ce renouveau identitaire est primordial pour eux, et comment il est interrelié à certains privilèges directement associés à leur statut d'étranger en Inde.

♦ *Franz et la liberté de choix*

Franz est un Allemand d'une cinquantaine d'années, qui est venu à Goa dans les années 70, après un périple par la route via l'Iran, l'Afghanistan et le Pakistan. Il est à Goa depuis plus de trente ans, où il vit la majeure partie de l'année. Dans son récit biographique, Franz insiste sur son appartenance au monde en tant qu'être humain et sur son désir de rester libre de toute catégorisation sociale :

« In the first place I'm a human being. And like all the other ones. And I feel very much connected with the rest of the world, with the rest of human kind. I understand myself more and more as part of a collective. Still an individual, but also part of a collective of human-kind. Maybe that has to do with the time I've spent in India. [...] I don't want to identify myself with a race, with a nation, with a religion, with a philosophy. I don't want that. I want to keep my freedom of that occupation. Because with whatever you are identify with, this becomes your reality. »

Pour Franz, ce statut de citoyen du monde et cette liberté de choisir ce qu'il veut être et où il veut vivre contribue grandement à son bien-être personnel, comme il l'explique ci-bas :

« You know, we all have free choice in our life. We can choose the place we want to live, we can chose what we want to study, we can choose our hobbies, our jobs maybe, we can choose our partners, it's like that. And for me mainly there are two possibilities in life. To see that you have freedom of choice, of how to look at this world, how to create your reality, or the other side is being a victim of circumstances, of your education, your government, your parents, your neighbours. And then you are in hell. And I'm more from the other side now. I took the responsibility of creating my reality now. So there is no one to blame. [...] Let's say I'm identical with the

world. When this is not One, then I'm in trouble. But when All is One, I'm very all right. »

Si l'on perçoit dans ce discours et cette façon de concevoir sa relation au monde l'influence du *Vedanta* (Tout est Un) et de l'idéal du détachement, Franz se défend cependant d'avoir fréquenté les ashrams ou d'appartenir à quelque religion que ce soit. Il développe toutefois une « spiritualité pragmatique » :

« For me, there is not a God that I could name, which would be kind of my refuge. And I'm very pragmatic about that. I live here and now, and I'm dealing with the moment, and I'm very content with what is there, and I don't need anything more. When I'm content here, I don't have to go anywhere else. »

Sa façon de vivre le moment présent lui donne donc un sentiment de bien-être qui met ultimement fin à la quête qui l'avait initialement mené en Inde :

« I'm tired of all the backpacks. I'm more interested in dwelling inside myself. [...] When I was younger, I went to many parties, did a lot of dancing, I experienced lot of psychedelic drug things, but I'm really not interested in that anymore. I have changed. The scene has changed as well a lot, but not so much as I did. Like I focus on different things now. I really love peace of mind, I am doing meditation everyday, so I'm becoming more and more relaxed inside now. I'm very content with what there is, or what there is not. It's not a big difference. [...] Somehow I found something. I found the moment, the very precious moment, and which is happening from moment to moment. [...] Let's say there are not so many questions in my life anymore. It's more that the less questions I have, the less answers I have to search for. Like I succeed more and more in this way of living from moment to moment. There are not those big questions in life anymore. »

La quête de Franz s'achève donc en Inde, et met en quelque sorte fin (pour l'instant), à sa nomadité. Franz est en effet conscient que l'Inde, ou Goa, est plus propice au développement de cette spiritualité pragmatique, comme il l'explique dans le passage suivant :

« The thing is, it's much more of a challenge to live that life, but you should be able to live it anywhere in the world. It's just that India makes it quite easy to live that. The West is much more a challenge because let's say in all the material field you have to make much more effort to live your daily life. To get the money to pay your rent, your petrol for transport, to make a living. And here you come here with a few thousand dollars and you can spend a year here, and you live like a king in a way, and no ones bothers you if you don't bother them. But as I said, you should be able to

live this. It's not a concept, it's a way of life, it's a way of looking at the world. It's just more difficult in the West, that's the only difference. »

Franz est donc conscient que l'obstacle principal à son mode de vie idéal en Occident est la diversion de son objectif spirituel en raison du fait qu'il doit passer plus de temps à subvenir à ses besoins. Son statut socio-économique en Inde est donc primordial à son état de bien-être et à son sentiment de liberté face aux vicissitudes de l'existence, comme il l'exprime dans le passage suivant :

« I have also comfort. Even when I have a very simple place, I live very in luxury. I have electricity, I have a nice bed, clean mattress, clean bedsheets, I have a lady who cleans my place, she does my laundry even, and I have fresh water, I can do my own cooking. And everything I need is there : nice music, a collection of nice books, I have my yoga mat, and I have myself. And I am very content with myself. In that sense I have become very peaceful, I can sit for hours on my veranda, and look at the nature, and don't feel the urge to change it. I can sit there for hours being very content, without doing anything. Some people might think, what a useless life, you have to do something. But I don't have to do anything. »

Si son statut socio-économique en Inde facilite ce mode de vie, Franz insiste cependant pour dire que ce n'est pas là la raison principale de son contentement. C'est là la condition de possibilité, mais le sentiment de bien-être provient plutôt d'une attitude positive face à la vie, d'une transformation identitaire qui a eu lieu par le biais de sa quête et de son parcours d'expatriation :

« [I have now] the ability to relax like they [Indians] do. And maybe also the kind of confidence about what might come. I have a very positive attitude towards that now. »

Un sentiment de confiance, de bien-être et de liberté qui contraste avec sa perception du mode de vie en Occident, et qui le confirme dans son choix de vie :

« Average Westerners, they are so much occupied with their jobs, with their careers, their goals, their ambitions in life. So I'm not ambitious at all anymore. I'm not searching anymore, I'm not interested in achieving anything. [...] So let's say I'm extremely happy here, and why to go to a place and try to live in a place where you know you won't be that happy? »

♦ *Le travail sur soi et la négociation identitaire*

Plusieurs des expatriés rencontrés à Goa exprimaient, comme Franz, avoir le loisir d'être « eux-mêmes » en Inde. Tout comme le parcours de Franz le mène à un renouveau identitaire lui permettant de savourer le moment présent et d'être en paix avec lui-même, cette autre informatrice affirmait faire en Inde un travail sur elle-même qu'il ne lui serait pas possible de faire ailleurs :

« [Here] you get the mirror in front of your nose and it's really knocking you. You're more close to your own experience and you're more close to yourself. [...] Here you cannot go around yourself, no chance. And that's why you change more. [...] If you go around in Europe to find women in their mid-forties, happy with a smile and eyes sparkling, you have to search for it. Here you would find a lot. [...] [In Europe] if you see thirty-somethings, they have the two children, they go for the house, they have the family, and that's it. And for me it's always, you have to keep your mind open to new things in life. When you start to close this, you get old. India has so much movement in the country that you have to move your ass yourself. » (G16)

Ce travail sur soi (associé ici plutôt à une forme de réflexivité qu'à une spiritualité pragmatique), que l'on retrouve chez plusieurs expatriés à Goa, leur procure donc un immense sentiment de bien-être, un sentiment d'être en vie.

Un autre type de renouveau identitaire, autre que le travail sur soi, survient aussi lors de l'expatriation, qui est plutôt lié au développement ou à la consolidation d'une identité cosmopolite - les informateurs disant tantôt être des citoyens du monde, appartenant à la grande race humaine, se définissant tantôt comme le résultat d'un nomadisme culturel. Si Franz semble voir cette relation au monde et cette façon de se détacher des appartenances locales comme un choix philosophique (« There are two possibilities in life », explique-t-il), pour d'autres, leur citoyenneté globale est le fruit de leur parcours nomade, voire le fruit d'une négociation identitaire, comme l'exprime cet informateur :

« I define myself more like somebody who is trying to mix the best from both cultures. That means what India can give to me, and what Europe can give to me. It doesn't have to be German. [...] And I realize people living here, expats, especially here in Goa, who were drop-outs from Western society, they often negotiate their own country. And that means in a deeper sense that they negotiate their roots, in a certain way. So for me it is not like black and white, being there or here. It's a question of try to get both. That means the best thing from both societies. » (G2)

Quelques expatriés rencontrés à Goa étaient néanmoins conscients que la négociation des identités, le choix des appartenances ou le développement d'une citoyenneté globale était un privilège dont tout le monde ne pouvait pas se munir, comme en témoignent les deux échanges suivants :

« - On vit sur une terre et pas dans un pays; t'as le droit d'aller t'établir où tu veux sur la terre (G13b);
- Mais on a de la chance, on peut aller vivre où on veut quand on veut. Il y a des gens qui ne peuvent pas. » (G13a)

« - I will go to Delhi when I have my ten years in India and try to get citizenship. But only to get the Indian one, but not to give the German away. They cannot take away my German passport, only if I give it away and this I will never do.

- Nadia : Why?

- The German passport? You must be crazy! Because Germany, even if I don't like to live there, it gives me the possibility of going there, take a small job, collect a lot of money and say goodbye. [...] I just can jump between both countries without problems. [...] So I would be stupid to give up my German one. This nobody would do. [...] And I think that's the advantage to be born as a German woman or Western woman. It gives me the possibility to choose to stay here. Indian women cannot so easily choose where they want to stay. We can. [...] So, actually, in the end, we should be happy that we were born in the West. It gives us the chance to choose. » (G16)

Nous reviendrons dans la prochaine section sur les pratiques transnationales que permettent les passeports occidentaux, mais pour l'instant, notons que les informateurs, en se réclamant d'un cosmopolitisme et d'une citoyenneté mondiale, expriment globalement une satisfaction face à leur statut d'expatrié, un statut qui leur permet de faire sens de leur identité nomade et ainsi de faire un travail réflexif leur procurant un immense sentiment de bien-être.¹⁵

◆ *Plus avec moins*

Si les privilèges citoyens sont souvent passés sous silence (à l'exception des cas G13a et G16 cités ci-haut), la plupart des expatriés sont tout à fait conscients du privilège économique que leur procure leur statut d'Occidental en Inde. Si Franz met pour sa part l'accent sur la possibilité qu'il a de ne pas s'investir professionnellement (ou dans de

« fausses ambitions ») et de néanmoins vivre dans un relatif confort, pour d'autres, leur vie en Inde comporte tout de même un engagement professionnel, mais un engagement qui leur permet d'obtenir beaucoup plus, pour beaucoup moins d'efforts.

C'est le cas de Millie, qui, nous l'avons vu plus haut, habite Goa toute l'année, mais prend le temps de relaxer et de passer du temps de qualité avec ses collègues et amis malgré ses occupations professionnelles. Pour elle, il est clair que le fait de vivre en Inde lui permet d'améliorer grandement son niveau de vie, comme elle l'explique dans le passage d'entretien suivant :

« I find India is a very luxurious country. I can have things here that I can't have in the West. I can have staff, I bought my house for a price that I could only buy a garage for in any European city. I never have to wash my dishes, I never have to make my bed or wash the floor. Or my clothes or anything. I just drop everything and say, can you please take care of this. And when I'm thirsty, I tell my maid please make me tea, and she brings it to me. Now that's luxury to me, that's real luxury, that's something I could not afford in the West, even if I was quite wealthy in the West, but I couldn't afford to have somebody to live with me and make me tea. »

Si cette amélioration de son style de vie est clairement liée au confort matériel que lui permet la vie en Inde, Millie souligne néanmoins que son bien-être dépend aussi grandement de son changement d'attitude à l'égard du travail et de la production de la richesse :

« When we talk with each other we realize that we all enjoy doing business in India, but we are not willing to kill ourselves for it. And on purpose, we down-size our business. I could have had a much bigger business, but I realized at one point if I do that, I go straight back to where I came from, which is, killing myself for business. So then I have a lot of money, and then I was thinking : and then, what I do with that? I can enjoy life as it is right now and I have time to go to the beach, and I have money to spare for what I'm doing. And that's what I'm aiming for here in India. I'm not interested anymore in accumulating a great wealth. I'm interested in keeping a certain level of wealth, a certain lifestyle, which I like, and any given time I want to be able to just buy myself a ticket and fly wherever I want to, or buy myself a modern art painting if I feel like it. I enjoy the freedom of money. I want that, yes. But I'm not willing anymore to bent to the rules of consumerism and materialism and say I'll do anything for money. I don't. And I do it consciously. And I don't want to get trapped in it again, that cycle of having to do things in order to buy myself things to satisfy myself, where I could have had

my satisfaction from another human being, but I couldn't get that hug, so I had to go out and buy myself a new outfit. »

Comme Franz et Millie, les autres expatriés rencontrés à Goa tirent profit de leur avantage économique en Inde, qui leur permet d'explorer de nouvelles possibilités professionnelles, ou d'accorder moins de place à leur identité professionnelle.

Si leur statut socio-économique est donc clairement un avantage, on note que plusieurs informateurs relativisent le poids du confort matériel dans leur décision de s'expatrier, pour souligner aussi la meilleure qualité de vie qui y est associée, soit plus de temps pour développer autre chose que leur identité professionnelle, ou pour développer une identité professionnelle plus conforme à leurs goûts personnels (souvent dans le domaine artistique ou dans la restauration).¹⁶

S'ils mettent ainsi l'accent sur la hausse de qualité de vie que leur permet l'expatriation, certains informateurs tenaient néanmoins à relativiser l'idée selon laquelle ils choisissent la facilité :

« You think life is easier here, but it has its complications as well. There is this saying, it says : "It's a hard life in paradise". Because it is. Because everybody is like where do you live, I live there, and they say "Oh! Nice! You're on holidays!" But it is not really like this. No, when you live somewhere you live there. And then you want holidays from it. And everybody is saying she's having holidays from her holidays! But it is not like that. You know I live here. I've got my house, my children, my life. » (G9)

Que ce soit pour prendre des vacances de Goa, ou pour se ressourcer financièrement ou culturellement, les expatriés rencontrés à Goa ont en effet des pratiques transnationales diverses, et qui les aident à maintenir des liens avec leur pays d'origine. La section suivante explore ces pratiques transnationales et montre en quoi elles contribuent à consolider les projets d'expatriation des informateurs rencontrés à Goa.

6.6 L'Occident proche et lointain

Les pratiques transnationales des expatriés rencontrés à Goa sont très diversifiées. Les déplacements ponctuels entre leur pays d'origine (ou autre) et l'Inde, de même que le maintien des relations affectives à distance, sont exprimés en des termes variés, tantôt en termes de va-et-vient ou de relations à distance simplifiées par les technologies modernes, tantôt en termes de relations plus conflictuelles. Les cas de Simon et Millie montrent bien le contraste entre ces deux différentes façons de vivre l'expatriation.

◆ *Le miroir de Simon*

Tout d'abord, le cas de Simon est éclairant en ce sens qu'il montre bien comment la décision de s'expatrier peut parfois créer une distance affective avec les proches, et ce, malgré le désir des expatriés de rester en contact.

On l'a vu, la famille de Simon est décrite comme une famille ouverte sur le monde et ayant beaucoup voyagé. Simon se réjouit d'ailleurs de la réaction de ses parents lorsqu'ils leur apprend qu'il part pour Inde : « After telling them that I was going there by bike, normally a parent says : "are you crazy or what?" Their reaction was : "it's your country." » Tous ne réagissent cependant pas de cette façon.

On a vu (section 6.2) que certaines personnes de son entourage réagissent mal à son choix, ne supportant pas, selon Simon, la critique sociale que son projet véhicule. Malgré ce décalage dans leur façon de concevoir leur avenir et leur rôle social, Simon ne désire pas pour autant rompre les liens avec ses proches demeurés au pays d'origine. Cependant, il déchanté lors de ses retours ponctuels en Allemagne :

« I wanted to be connected to my own society too, and it's fine going home and meeting friends. But my life in Europe is not so grounded. Because I don't have anything to do. And materially it costs a lot of money. And at another level, with the friends, they are working, only have time at night or on week-ends, they have their own life, they live with all the big things. »

Si Simon assume donc son choix et considère que la réaction négative de certains de ses proches est due au fait qu'ils ne sont eux-mêmes pas satisfaits de leurs vies, il trouve tout de même difficile de constater de visu le décalage entre son mode de vie et le leur :

« Actually, I don't fit. Not because of India, but because of this kind of life I'm living. It is not the normal life in a Western society. [...] One friend said to me : Oh! you are much more relaxed, you don't have this tension anymore. This tension of being forced to do something. Whatever it is, job or... doesn't matter. So that seems that people recognize this, that I changed my attitude or my way of being. But it disappears too. If I'm long enough in my society, it fades out. »

Ainsi, non seulement Simon ne se sent plus appartenir à cette société et à ce mode de vie qu'il a quittés, mais en plus, l'effet négatif que ce mode de vie a sur lui réapparaît s'il séjourne en Allemagne trop longtemps. Au contraire du sentiment de liberté qu'il éprouve en Inde, ses séjours en Allemagne le plonge à nouveau dans cette pression sociale qu'il avait choisi de quitter :

« [In India] I'm a stranger and I'm a foreigner and with that status there is no pressure, no group pressure. If you are back in your society, and I felt it last year when I was back in Europe meeting all my friends. The question comes up : what you want to live on, and what you are thinking of doing, that kind of a group pressure, which everybody has in his own society. »

Bien sûr, Simon est conscient qu'en Inde il échappe à cette pression sociale grâce à son statut d'étranger :

« Indian society is a society with a lot of pressure. For Indians who are broad minded or women going towards emancipation, it is very very hard to survive, because of that pressure. And everybody is looking what others are doing. But, okay, I'm a stranger. That is also why for myself I feel comfortable here. I know this is not the reality. It is *my* reality. Because I'm not involved in any structure here. That is a positive thing. »

S'il est conscient d'avoir le privilège de l'étranger, son statut ne lui procure pas moins une immense satisfaction, voire un sentiment de libération, qui est d'autant plus palpable lorsqu'il compare son mode de vie d'expatrié au mode de vie occidental plus traditionnel :

« I feel much more grounded as a human being, here. [...] To feel grounded as a human being, means no part of me feels apart. In my culture, I always have... Or the other way round, *I think* I have to play a certain role. *Nadia : Back home?* Yes, much more so than here. Here, as I said before, I'm a foreigner, I'm out of society, so nobody cares really about. [...] I think as an individual I can't stand

this pressure which is very very strong in Western society, much stronger than here. »

Cette prise de conscience, ou cette comparaison sociale et culturelle que provoquent ses séjours en Allemagne, le rend ainsi d'autant plus critique face à sa société d'origine, comme en témoigne le passage suivant :

« In Western societies, the pressure is on the individual. You don't have anybody who can support you. You have your parents, more or less, and we all know about friendship and partners, it's very fragile. Here the same pressure is there for the individual, but it is a big family. [...] For people here, it is on them too, but it is also spread over the whole clan. »

Si Simon est conscient qu'en tant qu'étranger il n'a pas accès à ce support social caractéristique de la société indienne, il ne subit pas non plus la pression sociale de la société indienne. Il choisit donc l'expatriation, car ce mode de vie a le mérite de le préserver de la pression sociale occidentale :

« It's also an escape from something. Or escape *to* something. And that's a big big difference. And people denying their own cultural roots or country, they escape *from* something. And concerning that I can say I'm escaping from the pressure. Maybe I'm too weak [to stand up to it]. »

Un choix qu'il sait condamnable par certaines personnes, mais qu'il ne remet pas pour autant en question :

« I had to come. Yes, in a way, it is a question of strength, but it's not strength in the way people are defined and judged in the Western societies. [...] [But] it's the best thing I ever did, making this decision by my own. »

Ainsi, Simon s'expatrie pour échapper à une pression sociale avec laquelle il n'arrive pas à vivre. Seulement, cette pression sociale le rattrape lorsqu'il séjourne en Europe, et lui confirme qu'il a fait le bon choix, sa vie à Goa étant plutôt sous le signe de la liberté face aux obligations sociales, et de la recherche d'un bien-être se trouvant au-delà de la reconnaissance sociale.

◆ *Millie, ou la proximité dans la distance*

Le cas de Simon contraste grandement avec celui de Millie, pour qui le passage entre l'Inde et sa société d'origine se fait beaucoup plus facilement. Pour Millie, le transnationalisme est en fait son mode de vie, et ce, depuis plusieurs années : « My life has always been outside of Germany », raconte-t-elle.

Éduquée dans un milieu catholique très traditionnel, Millie quitte l'Allemagne très jeune pour aller travailler ailleurs en Europe, puis en Asie, où elle découvre la spiritualité orientale :

« I got transferred to Thailand, ended up in Asia. Then once I was in Asia, I remember being in Bangkok at one time and just looking down a bridge and looking down on this four-lane highway and thinking all these people being so completely different than anything I had ever seen. And I was thinking to myself, now should all these people go to hell because they are not Catholic? There is something wrong with my picture. This cannot be. So then I started to be interested in other world religions, and then looked at Buddhism since I was in Thailand. »

Ayant entendu parler de l'ashram d'Osho, Millie voyage ensuite en Inde, et pendant plusieurs années, demeure à l'ashram six mois par année. Au départ, Millie admet avoir de la difficulté à rentrer en Occident :

« As soon as your plane lands, the West looks really gray, and very boring. There was no colour anymore in the West. After coming from India, where everything, every women is dressed full of color and all the plants and the flowers and all these things, then the West looks very boring. And I found there was very little life enjoyment. It was more a concern about things and material things. And how to make money and how to get security. And in India there was this kindness. But in the position I was, India was a holiday country, I didn't have to work in India at that time. And I had to work in the West to provide for my time in India. So it was like... the West represented six months of work, and India represented six months of holidays. So, of course, India looked better. »

En plus d'associer l'Occident au travail, ses relations avec ses proches étaient aussi conflictuelles, ses parents ne comprenant pas son mode de vie :

« It was quite difficult, especially for my parents when I would come home all dressed in orange or red. And of course in a completely Catholic village, that didn't go down so well. (laughing) They thought I was lost to a sect. [...] There wasn't really much you

could explain. Because there was not a willingness to understand anything. »

À la mort d'Osho, cependant, Millie choisit de rentrer en Occident, pour mettre en pratique ses enseignements. Elle explique :

« I was very connected to Osho being physically in the body. And once Osho died, I felt that I didn't want to be part of an organized religion that was just living on videos from somebody who is dead. [...] And also for me, it was a time of finding things out for myself. I felt very much like that. I wanted to see if all these things that he taught us were really working in real life. Could you really take them back, go to the West, and be different, live a different life? Could you really do that, would it still work? So that was what I was interested in. I was putting my teachings to the test. And it does. It works. It's different. And it doesn't mean that you're constantly in an enlightened space, or that you're always happy, or that you're not touched by what's going on around you. We are social beings and I will be affected by my social environment, and if as a collective crowd we all think we need more money, then it's very easy to also want more money. So you strive for the same goals. And yet there is, once you've been with a master, there is some awareness triggered in you that you just cannot turn it down. You cannot just shut it off. »

Désirant toujours mettre en pratique l'enseignement spirituel de son maître, mais étant néanmoins happée par l'environnement matérialiste dans lequel elle évolue en Europe, Millie continue donc de venir se ressourcer à l'ashram de temps à autre, lors de courts séjours :

« It kept going on, I kept going back. I had very good business, and I would go for two weeks to India, to the ashram, and then fly back. Because I realised if I could go five days to New York on a business trip, why couldn't I go for two weeks to India? »

Pendant dix ans, Millie adopte donc ce nouveau mode de vie, cependant toujours basé sur un mode de vie professionnel en Europe et un mode de vie récréatif en Inde. Si elle apprécie la qualité de vie qu'elle a en Occident, Millie se lasse cependant de ce mode de vie axé sur le travail :

« I quite liked my lifestyle in the West. I had a very good life, I was wealthy, I had nice apartment, I had everything. I could do whatever I wanted. The only thing I notice is as you get more wealthy, you have to pay more taxes and then you have to work more, you have to produce more money, so I started to feel that in order to maintain a certain lifestyle, there is no end to it in the West. For work or for commitment. »

Millie décide donc de vendre son entreprise, pour pouvoir mieux profiter de la vie :

« With my husband we went to Holland. And we didn't like the weather. So we decided to go to a warmer place, and before we would find that place, we decided to take a little tour of India. [...] I already liked India and we were free, we sold everything, we were completely free. And we could do whatever we wanted and we just ended up in India, and started to realize what a nice life you can have. [...] Everything was really cheap. And we ended up renting a house for a year. And after we'd done that, we realized, maybe we want to stay in India. Instead of looking at Greece or Spain or some other place. That's how I ended up here. [...] When I came to India [that time] I didn't come anymore for any spiritual reasons, I came here to just continue my life in a different form. »

Si Millie savoure d'abord son nouveau mode de vie, n'ayant plus à se soucier de travailler pour subvenir à ses besoins, l'envie d'avoir un nouveau projet la rattrape bientôt :

« With the money I had I could live for a very long time in India without working. And after a year I was so bored, I was dying to have a job, I was dying to do something, and was envying people who had something to do. So then I started a business again and just realized okay, I'm a better person and happier person when I have something to do. »

Cependant, avec ce nouveau projet d'affaires, sa relation à l'Inde est dorénavant inversée : « Actually it started to be the reverse, because my normal life is now in India, and my holiday life is in the West », raconte-t-elle. Contrairement à Simon, qui vit plus difficilement ses retours en Occident, Millie savoure donc ses séjours en Europe, qui représentent pour elle les réunions familiales, les divertissements, mais aussi le ressourcement culturel :

« Usually I go once a year. Last year I went even for 5 months because I felt that I didn't have enough cultural input in India. I'm quite a lover of modern art, and I love opera, and those kind of things I find very difficult to find that here. So I went back to Europe specifically for that and I worked in Europe because I felt living only in India I became too laid back, and sometimes I would read things in magazines and wouldn't know anymore what it was about. I felt like I started to miss out on things that were happening in Europe. Things that I couldn't relate to anymore. So I felt I wanted to go back and catch up with my own culture. And I spend a great part of my time going to museums and looking at art, things that I really like. And of course this year, when I came back with that type of complaint, I met an artist, and then I bought a painting here and I realized you can have that in India, too. There is art, you just have to go look for it a little bit more. There is no metropolitan museum of modern art in Goa. »

Si le passage entre l'Inde et l'Occident est donc relativement facile, et si chaque lieu lui apporte son lot de satisfactions, Millie n'en est pas moins critique face au mode de vie occidental qu'elle a quitté :

« I would say Western lifestyle is very much geared towards safety in the future. What I notice a lot in the West is right now a fear for the future and that is a daily fuel, with all kind of horror stories of what went wrong and how it will become worse, and so I feel that a lot of people spend a lot of their time in the West trying to save and safeguard the future, and then hope for a better time in the future, while their actual life is slipping away right in front of their nose and they can't enjoy it because they are worried about the future. And I find that Indians have more of a tendency to really enjoy the day. That also goes together hand in hand with materialism, because a lot of Indians are not very materialistic. They enjoy what is in front of their nose : the beautiful nature, warm climate, coconut tree... Of course it's a little bit easier to enjoy life here... »

Si Millie ne voit donc pas, comme Simon, son expatriation comme une échappatoire, elle choisit néanmoins de vivre en Inde pour améliorer sa qualité de vie. D'année en année, sa vie à Goa prend donc forme, s'organise, son chez-soi devenant graduellement associé à l'Inde, plus qu'à l'Europe :

« My sense of home is now starting to be connected to India, so I feel like I'm in somebody else's house, or in somebody else's life when I'm in the West, and my real home is in India, and waiting for me. So my bedroom, my kitchen, my way of doing things and my environment. I have a very juicy exciting environment around me. »

Ce chez-soi est rendu d'autant plus attrayant qu'il n'implique aucunement pour elle une rupture avec son pays d'origine ou avec ses proches. Au contraire, Millie se sent constamment connectée à ce qui se passe dans son pays d'origine, ou dans les autres villes d'Europe où elle a vécu au cours des ans, comme elle l'explique éloquemment dans ce passage d'entrevue :

« I have very strong bonds with people in the West, I have very strong bounds with my family, and with my friends, and I have very very good friends. And since we have the Internet and since we have mobile phones, we are constantly reachable. [...] For example, I'm invited to a big wedding, so my sister took her hand-held, and I stood with my hand-held in Goa, and she went through my wardrobe and she said would you like the gold dress? Which shoes? And we chose my entire wardrobe that she will put in a parcel and send to me. Now that's instant. I got this message, I need the clothes, I send an email to my sister, I said, go over to my dad's place and look into the closet and find me those items. And a day later she had done that and now tomorrow she will send it off.

So I'm very connected, thanks to the modern age. [...] And it's an 8 and a half hour flight. It's not a big thing anymore. It's like you can just come over. Our worlds are constantly connected. I can always go onto the Internet, most of my friends have websites, we share photos, we can feel very close. If I really want to feel close, I pick up the phone and we all have mobile phones, we're always reachable all the time. And you can just talk to your best friend and it doesn't matter, they could be in the next room or in another country, what's the difference. I'm sharing myself, and I'm anyhow constantly interconnected. I feel it's becoming more and more clear in this modern age that the idea of separation is completely wrong. We are not separated ever. We are constantly interconnected. Once you've met a person, you have innumerable strains attached to that person and cannot be separated. »

Si le cas de Millie montre bien que son choix d'expatriation n'implique aucunement une rupture radicale avec sa société d'origine ou avec ses proches, bien au contraire, il dénote aussi que le transnationalisme et la citoyenneté globale font partie intégrante de son mode de vie. Ainsi, si Millie est heureuse du choix de vie qu'elle a fait, et du mode de vie qu'elle a depuis maintenant plus de cinq ans, elle ne peut affirmer que c'est là la fin de sa trajectoire :

« Projecting myself in the future, I've noticed, doesn't quite work. [...] Even though I bought my house in India, I don't think I will live here forever. If I have to leave tomorrow, I will. I've done it so many times that I don't feel I'm attached to it. I will cry a little bit, but I will go. [...] There is no forever. That it is not in my life. There might be a temporary forever, and that's as long as it lasts, and when you're in the forever, wonderful, enjoy, enjoy the forever. »

Si tous n'intériorisent pas de la même façon que Millie cette identité transnationale, on note qu'on retrouve néanmoins chez les expatriés établis à Goa l'idée que leur chez-soi est plurilocal, que la planète est leur demeure et que le lieu importe peu, pourvu qu'il leur permette d'avoir un style de vie conforme à leurs valeurs.¹⁷ Si les expatriés vivant à Goa ne font pas ou plus partie de la catégorie des backpackers, et cherchent à s'établir dans un endroit où ils peuvent maintenir une bonne qualité de vie, leurs expériences passées et les changements récents apportés par l'industrie touristique dans la région les gardent en effet de se projeter à long terme. Suivant leurs exhortations à la liberté de mouvement, de corps et d'esprit, ils présentaient leur projet comme un projet non défini, non fini. À quelques exceptions près – « For the first time, I have the feeling I don't have to go somewhere else. [...] I think I stay, it's a long term project », me disait cette informatrice (G4) – leur projet d'expatriation à Goa, bien qu'il soit pleinement satisfaisant, n'est donc

pas vu comme leur destination finale, ou comme leur chez-soi ultime (au contraire des expatriés spirituels, par exemple).

◆ *Le pouvoir réflexif de l'Occident*

Outre Millie qui affirmait profiter de ses séjours dans son pays d'origine pour se ressourcer culturellement, d'autres informateurs déclaraient aussi prendre plaisir à leurs séjours en Europe ou ailleurs en Occident, des séjours considérés être des vacances de leur vie professionnelle ou de leur routine à Goa, de leur « hard life in paradise ». Cependant, si les expatriés rencontrés à Goa maintiennent un réseau social au pays d'origine, si la famille et les amis les visitent de temps à autre à Goa, et s'il est facile grâce aux nouvelles technologies de communication de rester en contact, les expatriés vivant à Goa doivent aussi faire face à de l'incompréhension, voire à des réactions négatives face à leur mode de vie et leur projet d'expatriation.

Tout comme Simon faisait sens de ces réactions en termes de projection négative que sa critique sociale avait sur ses proches, d'autres expatriés mentionnaient aussi l'effet réflexif que leur projet induisait, comme l'explique ici un restaurateur français :

« C'est quitter une situation, l'environnement, une sécurité sociale. Donc quand j'ai dit je pars en Inde, on m'a dit : "mais comment tu vas faire, tu ne vas pas avoir ta retraite, tu ne vas pas avoir de sécurité sociale, si tu tombes malade, ton gamin il va aller où à l'école?" [...] Mais je pense que pas mal de gens maintenant se posent des questions, et se disent, tiens, ils sont partis, pourquoi pas nous. Ça fait réfléchir. » (G13b)

Cependant, ce pouvoir réflexif est double. Si leur projet d'expatriation sert de miroir à ceux restés au pays d'origine, envoyant une image leur rappelant leur propre insatisfaction face à leur vie, la sécurité sociale et financière de la vie en Occident est aussi difficile à affronter pour les expatriés en vacances au pays d'origine. Ils sont vus, selon les normes occidentales, comme des irresponsables : « I don't worry too much about the future, and in that sense, I'm quite irresponsible, they would say in the West », me disait un informateur (G12). Ainsi, contrairement à Goa où ils vivent avec une communauté de gens qui ont fait les mêmes choix de vie, c'est-à-dire qui ont choisi de vivre « en-dehors du système », les retours en Occident les confrontent avec le mode de vie qu'ils ont quitté, et avec des

incertitudes, parfois. Une raison de plus pour rentrer à Goa, pour ressentir à nouveau qu'ils ont bel et bien fait le bon choix de vie, qui leur procure bien-être, quiétude et liberté.

Notes Chapitre six

¹ Les musiciens du groupe Bindoo Babas sont des habitués de la scène culturelle à Goa, où j'ai pu voir une de leur performance en 2006. Bindoo Babas (2004). « OH India! », *Welcome to the Garden of Love*, Sangita Sounds. Consulté sur internet (<http://www.myspace.com/bindoobabas>), le 25 février 2009.

² Osho accueillait plusieurs disciples occidentaux dans son ashram de Pune (Poona), où il enseignait entre autres des pratiques de méditation d'inspiration tantrique. Plusieurs de ses disciples oeuvraient dans ou étaient intéressés par le domaine des thérapies alternatives. À la mort du controversé « Rolls-Royce Guru » ou « Sex Guru », en 1990, des querelles internes mènent plusieurs disciples étant en désaccord avec l'orientation de la nouvelle administration (qui proscriit la culture rave et l'utilisation de drogues) à quitter l'ashram (D'Andrea, 2004 : 244). Voir aussi D'Andrea 2006.

³ « Within multiple flows of alternative subjects, objects, and imaginaries across East and West, Osho *sannyasins* were a bridge between the 1960s counterculture and the 1990s Techno movement. » (D'Andrea, 2004 : 244) Sur la commercialisation de l'utopie hippie, voir aussi D'Andrea 2006 : « In tourist advertising videos, hippies are overtly announced as a main attraction alongside nature, folklore and entertainment. » (D'Andrea 2006 : 69) Cette « commodification » met encore une fois en évidence les paradoxes inhérents à la contre-culture, qui tend à engendrer les structures sociales qu'elle souhaite fuir.

⁴ La répression des raves en Grande-Bretagne au début des années 1990 contribue aussi à cette « commodification » (D'Andrea, 2004; voir aussi Saldanha, 2004]. À noter toutefois que ces moments charnières coïncident aussi avec les plans de développement touristiques pour la région : le gouvernement indien commence à s'intéresser au tourisme international comme moteur de développement économique pour la région dans le milieu des années quatre-vingt, et lance son *Tourism Action Plan* en 1992, un plan de développement qui émerge en pleine période de libéralisation économique et qui met l'accent sur le tourisme de luxe. Pour plus de détails, voir Routledge 2001.

⁵ Un *rishi*, qui lit dans des feuilles de palmier.

⁶ Comme le souligne D'Andrea, le mode de vie esthétique n'est pas suffisant pour comprendre le phénomène d'expatriation : « the aesthetics of existence must be understood as an ethics of the self that opposes dominant biopower regimes, and seeks to engender a holistic balance of life principles beyond modern fragmentation. However, while attempting to eschew the tentacles of nation-state regimes, expressive expatriates problematically replicate aspects of the logic of neoliberal capitalism. » (D'Andrea, 2007 : 5)

⁷ Pour d'autres exemples de contradictions entre le discours des Occidentaux à Goa et leurs comportements, voir aussi Saldanha, 2004. Dans son article sur la « douce ségrégation » à Goa (*smooth striations*), Saldanha contraste en effet le discours de ses informateurs, qui mettent l'accent sur l'unité de tous, sans égard à la nationalité, à l'ethnicité et à la classe, et ses observations, montrant la présence de cliques et d'identifications exclusives (Saldanha, 2004 : 277-280).

⁸ S'ils ne sont pas majoritairement chrétiens, les Goanais eux-mêmes mettent néanmoins l'accent sur leur héritage catholique, comme l'explique D'Andrea : « Despite fashioning itself as a distinctively Christian-influenced Indian state, only 27 percent of the population professes the religion (mostly Catholics). The remainder is 68 percent Hindu and 5% Muslim. [...] The Christian minority is overrepresented in bureaucracy, press and university, as well as in its influential transnational diaspora. » (D'Andrea, 2007 : 181)

⁹ Voir entre autres Routledge 2001, Saldanha 2002a et Wilson 1997 pour un aperçu des critiques locales au sujet des activités touristiques à Goa. Voir plus bas pour plus de détails sur l'opinion de certains locaux sur le mode de vie des expatriés.

¹⁰ À noter la similitude de cet idéal avec l'idéal PLUR (*Peace, Love, Unity and Respect*) de la culture rave. Voir entre autres Richard et Kruger (1998), qui notent l'éphémérité de cet idéal et la résurgence des divisions sociales dans la vie quotidienne des jeunes *ravers* allemands. Voir aussi

Taylor 2001, qui souligne que l'ectasie (MDMA) aide à atteindre ces sentiments de « togetherness ».

¹¹ Une distanciation temporelle qui rappelle le principe de déni de *coevalness* de Fabian (1983). Dans le cas qui nous intéresse, ce déni permet de justifier la continuité identitaire des expatriés.

¹² Si certains auteurs arguent que la résistance au tourisme à Goa est le fait de groupes spécifiques au sein de l'élite goanaise, et qu'elle prend naissance dans le moralisme patriotique des catholiques (Routledge 2001; Saldanha 2002a), l'écho de cette résistance fait néanmoins beaucoup de bruit à Goa. Si les critiques sont ambivalentes et variables selon les groupes sociaux et les identités politiques mises de l'avant, on critique néanmoins globalement le manque de cohérence du plan régional de développement, mais surtout, le comportement des touristes étrangers (soit leur nudité, leur utilisation de drogue et la corruption des valeurs locales qui en découle), comme l'explique Saldanha : « Representations of the contemporary psychedelic rave scene in the press, on e-mail discussion groups and in everyday conversations reflect a similar hostile and conservative attitude towards the foreigner's hedonism, fuelled by wild stories about what happens at the raves » (Saldanha 2002a : 101). Wilson souligne néanmoins l'ambivalence des locaux, qui critiquent le tourisme international, mais en sont dépendants économiquement, de même que l'absence de critiques envers la corruption des autorités locales et envers les comportements des touristes domestiques, qui sont statistiquement beaucoup plus nombreux (Wilson, 1997).

¹³ Cette informatrice réagit probablement aux explications officielles des autorités locales (citées dans le film *Last Hippie Standing*, Robbin (2002)) pour expliquer leur politique anti-hippie.

¹⁴ Ma fréquentation assidue des espaces de sociabilité des expatriés ne m'a permis que très rarement d'être témoin d'interactions entre Occidentaux et Indiens dépassant les relations professionnelles ou les simples salutations d'usage.

¹⁵ À noter que les mouvements *New Age* plus récents observés par D'Andrea sont aussi caractérisés par une valorisation du cosmopolitisme. Les nouvelles formes de subjectivités et de communautés sont non seulement centrales dans ces mouvements, mais sont aussi, selon D'Andrea, intensifiées par la globalisation, l'hypermobilité et les nouvelles formes de réseautage (D'Andrea, 2004 : 237-238).

¹⁶ Néanmoins, on note ici que les expatriés sont conscients de leur avantage économique, au contraire des nomades globaux décrits par D'Andrea (D'Andrea, 2007 : 194).

¹⁷ Pour d'autres exemples de cette tendance, chez les Occidentaux à Goa, à voir la planète entière comme un possible lieu d'habitation, voir l'article sur les nomades globaux d'Anthony D'Andrea (D'Andrea, 2004 : 249).

7. L'expatriation occidentale en Inde : des points de convergence

*There are, of course, what Yeats called
« monuments of unageing intellect » such as those which a Plato
or a Samkara represent, but there are also lesser intellects
which build and contribute to the unending enterprise of understanding
and knowledge which man has always pursued.
In this, one inevitable step has always been
to understand what others have tried to build.*

Daya Krishna,
*The Problematic and Conceptual Structure
of Classical Indian Thought about Man, Society and Polity*
(1996 : 142)

Si chaque groupe d'expatriés, dans chacun des trois sites de recherche, a ses particularités propres, il est néanmoins possible de dresser des parallèles entre les trois types d'expérience d'expatriation occidentale en Inde. Ce chapitre comparatif vise à étudier de façon transversale, à l'aide de tableaux de citations, six des thèmes qui caractérisent les trois différents types d'expatriation. Cette comparaison en six points nous permettra ensuite de répondre à l'hypothèse de l'expatriation comme réponse à l'épuisement culturel occidental.

7.1 Rumeurs de l'Inde et insertion locale

Dans les trois chapitres ethnographiques précédents, nous avons pu constater que ce sont des réseaux transnationaux déjà en place avant l'arrivée en Inde des expatriés qui ouvrent la voie à leur insertion locale dans les différentes zones frontalière. Dans le cas des expatriés rencontrés à Rishikesh, si quelques informateurs font un détour par le bouddhisme thaïlandais avant de poursuivre leur cheminement spirituel en Inde, pour la plupart, la découverte du yoga ou du *Vedanta* dans leur pays d'origine les mène directement en Inde, à Rishikesh.

Selon Hildegard Van Hove, on pourrait dire qu'ils ont d'abord été attirés par le marché spirituel disponible en Occident, s'appropriant ainsi des fragments de religion, des philosophies simplifiées et des thérapies de toutes sortes, personnalisées et commercialisées pour une clientèle occidentale (Van Hove, 1999 : 170). Le yoga ferait alors partie de ce marché spirituel, dépouillé de ses références originales, se concentrant sur les techniques du corps, les postures et les exercices de respiration plutôt que sur les racines philosophiques de la discipline. C'est là l'argument de Sarah Strauss, qui montre, dans son étude du yoga comme pratique transnationale, comment la popularisation du yoga en Occident par Vivekananda déplace la pratique ascétique du yoga vers une pratique étant mieux en mesure de cohabiter avec le mode de vie moderne (Strauss, 2005 : 31).¹ Le yoga serait donc, dans des sociétés mettant de plus en plus l'accent sur la santé et le bien-être individuel, utilisé pour faire face aux stress de la vie quotidienne et se maintenir en santé (Strauss, 2005 : 9-10).

Suivant cette ligne de pensée, un séjour à Rishikesh peut être vu, selon Strauss, comme « an oasis regime », c'est-à-dire comme un mode de vie ascétique expérimenté pour une courte période par des voyageurs dans le but d'améliorer leur style de vie lorsqu'ils seront de retour chez eux (Strauss 2005 : 21). Dans le cas des expatriés rencontrés à Rishikesh, leurs premières expériences en Inde peuvent se rapprocher de cette expérience touristique que décrit Strauss (ce qui nous permet de qualifier leur expatriation de *touristic informed mobility*).²

Cependant, si les expatriés spirituels rencontrés à Rishikesh sont pour la plupart déjà en contact avec une communauté yogique avant même leur départ pour l'Inde, ils sont aussi parfois familiers avec la philosophie hindoue et avec une pratique qui dépasse les simples techniques du corps. Quoi qu'il en soit, le rayonnement international de l'ashram Sivananda explique en grande partie l'attrait des Occidentaux pour la ville de Rishikesh, et le marché spirituel, ou le néo-hindouisme,³ facilement accessible en Occident, pave donc la voie à l'expatriation en éveillant d'abord leur intérêt pour la spiritualité (voir Tableau I, p.235).

Pour les expatriés rencontrés à Calcutta, c'est la réputation et le travail de Mère Teresa qui sert souvent de motivation première à effectuer une première expérience de bénévolat à Calcutta (voir Tableau II, p.236). D'autres réseaux transnationaux, déjà en place avant

la mise sur pied d'un projet personnel, aident aussi les expatriés à s'insérer dans le marché de l'humanitaire. Un informateur se retrouve ainsi à Calcutta « par accident » pour accompagner un groupe d'écoliers en échange culturel; un autre saisit l'opportunité d'accompagner le pasteur de son village en mission à Calcutta; des informateurs plus jeunes racontaient aussi avoir trouvé des récits de Calcutta sur internet, ou s'être inspirés des récits de voyage d'autres bénévoles (voir Tableau III, p.237).

Tableau I : Le néo-hindouisme et le marché spirituel

« Je connais l'ashram depuis 1976, il y avait une branche au Canada, dans mon quartier. Je n'avais pas d'intérêt dans le <i>Hatha-Yoga</i> , ⁴ mais dans la métaphysique, oui, dans la technique de méditation transcendante. » (R1)
« I was in spiritual life without being involved, doing meditation techniques, transcendental meditation, for Westerners. That makes us relax, activity becomes fluid, easy. I did it myself every day for 15 years in the West. [...] In my early twenties, I was into meditation, alternative healing, and was beginning an organic herbs career. » (R6)
« Since I had a lot of injuries, and was starting to have some problems with that, he recommended a teacher here in Rishikesh so I thought I'd come and try the yoga. [...] So on his recommendation, I came to Rishikesh to try my hand at it and have a sort of a guided instruction in yoga. » (R7)
« <i>Nadia</i> : <i>did you have a spiritual life before?</i> I had an inner life, but without any tradition, it was me on my own, looking, searching, maybe like an artist. [...] I had great affinity with Buddhism, Chinese Zen, Chan. My main interest is truth, however. » (R9)
« I had started yoga a long long time ago in Switzerland and then I read Vivekananda, Sinyana Yoga, and I said : Hey, that's it! I mean, he talked about reincarnation, I said yes, that's right, that's why there are all these differences! That's why there are all these so called injustices. I said yes, that explains everything : it's not God who punishes for no good reason at all, it is our own making. » (R11)
« Il y a vingt ans, j'ai pris mon premier cours de yoga. Je faisais des arts martiaux déjà, j'ai découvert le <i>Vedanta</i> , à travers Sri Aurobindo. Ç'a été mon livre de chevet pendant 10 ans. [...] Il y a onze ans, j'ai décidé de ne plus rien faire qui n'avait pas un lien direct avec le yoga, et j'ai trouvé un travail [au pays d'origine] qui me permettait de faire des activités dans le cadre de la spiritualité. » (R12)
« I completed college, in philosophy. Then I discovered yoga, I met with the <i>Vedanta</i> . My swami [in the country of origin] was amazing, relaxed with his teaching. After two years, I felt something strong that I have to study deeply. [...] My teacher came to India, I opened my eyes to India. They teach <i>Vedanta</i> , I came to know. » (R13)

Tableau II : L'influence de Mère Teresa dans le choix de Calcutta

<p>« Je peux te répondre très franchement, je n'avais aucune image de Calcutta. Avant de venir ici, l'Inde pour moi c'était quelque chose d'inconnu complet; je savais où elle était, mais c'est tout. [...] J'ai rencontré un jeune qui allait être père franciscain, qui était aussi à Lourdes, qui aidait les malades, et qui nous a dit qu'il revenait de Calcutta. Et il avait passé deux fois six mois chez Mère Teresa. Et en l'espace de peut-être deux mois, on avait mis sur pied le projet d'aller aussi voir ce qui se passait à Calcutta, chez Mère Teresa, pour travailler avec les malades de Mère Teresa. » (C2)</p>
<p>« Au décès de Mère Teresa, j'ai décidé de venir voir son œuvre. Et puis je suis restée là. [...] Sans Mère Teresa, personne ne viendrait [à Calcutta], il n'y a rien à voir. On vient parce qu'il y a eu Mère Teresa. Peut-être au départ on vient par curiosité, pour pouvoir dire je connais, j'y suis allé. Mais celui qui vient se recueillir ne repartira jamais sans rien, quelque chose se passe dans son cœur, même s'il ne croit pas : il sera touché. » (C3)</p>
<p>« C'est comme je t'ai expliqué : quand je cherchais un endroit, un pied-à-terre, on m'a dit qu'il y avait une possibilité ici, qu'on m'accueillerait dans une organisation. Je suis venu comme ça, et je connaissais déjà par Mère Teresa. Je connaissais depuis longtemps Calcutta par Mère Teresa, je connais Mère Teresa depuis le tout début. » (C6)</p>
<p>« At that time when I came to Kolkata I was looking for some challenging work to do. [...] Also of course Mother Teresa was a great inspiration. Because we were reading and seeing a lot of her and I always wanted to do something very difficult and challenging. And this was the first difficult and challenging place that I knew of at the time, so Kolkata was really on my mind. » (C7)</p>

Tableau III : Le marché de l'humanitaire

« What brought me here initially... were the students. I was a teacher, and we use to bring them to India for a cultural and religious experience. We use to spend a lot of money for the work here. In 1980's, students wanted to see how that money was used. That's how it began. » (C7)
« I met a doctor in Germany, I saw his pictures. And he was full of energy when he was coming from India. I thought OK, I should try this. » (C8)
« La première fois, je suis venu avec la paroisse, le curé, pour quinze jours. [...] J'ai un passé religieux depuis l'adolescence, je suis catho, je vais à la messe le dimanche. Et j'ai dit oui sans savoir pourquoi. Pour faire un pèlerinage chez Mère Teresa, qu'il disait [le curé], mais je venais pour connaître le pauvre dans ce qu'il est. [...] C'était l'occasion de faire un saut. Seul je n'y aurais même pas pensé. » (C9)
« I was always interested in Third World issues, since I actually studied at Oxford. One of the subjects was economic development of underdeveloped areas. [...] I started working in Bangladesh so I used to come to Calcutta to buy medical equipment. [...] Later, I came here because the language is the same, more or less. [At first] I chose Bangladesh by chance, because of an ad. I was going to go to Latin America, but once I heard [the ad] I decided to come [to Bangladesh] with this Irish N.G.O. » (C11)
« I was in a social organisation in my country. This is why I came. I was the president of the organisation so the bishop invited me to come with him on the trip. » (C13)

La connaissance ou la découverte de ce marché humanitaire peut se faire via un contact personnalisé (un collègue, une rencontre fortuite, un prêtre) ou médiatisé (une publicité, internet, les images télévisées de Mère Teresa); en somme, par l'intermédiaire d'un réseau social transnational ou d'une culture publique transnationale alimentant l'aura de misère de Calcutta et exposant les opportunités de bénévolat.

De même, des rumeurs voyageuses participent à la naissance des projets d'expatriation des informateurs rencontrés à Goa. L'influence du mouvement hippie, *New Age* ou spirituel sur leurs projets de voyage en Inde est dans quelques cas évidente, la rumeur de l'Inde leur parvenant dès lors qu'ils sont en contact avec une certaine contre-culture en Occident (voir Tableau IV, p.238). Dans d'autres cas, c'est l'industrie touristique et sa mise en marché de l'utopie hippie qui donnent aux informateurs rencontrés à Goa le goût de l'Inde.

Tableau IV : Les rumeurs contre-culturelles

<p>« In my early twenties, four friends of mine came here, traveled overland, and my uncle married a Goan. I came to Goa via Afghanistan to go to the wedding. [...] I stayed from that time on. [...] I was reading novels about travel, Marco Polo. I knew the Khyber Pass, Alexander the Great. Through reading, I knew quite a bit. I knew the Western Ghats, the Himalayas, the Ganga, the basic knowledge I already had. It was an attraction. Somehow, India was the ultimate destination, there was some feeling without knowing it was for my whole life. I didn't know how to go, but already as a child... It was 1970, the Beatles, it was part of that also : Ravi Shankar, Maharishi... I wasn't the only one, it was a movement. For some it was more. » (G3)</p>
<p>« I realized that Freudian psychoanalytic therapy doesn't work too well. So I kept looking. And it's New Age hippie days. I run into this and that, did a communication therapy process in California, really got something out of it, and they were all going to India, in 1973. So I had to make a decision : I really wanted to go with them and meet all these gurus. [...] The cashram⁵ flipped to the dark side, the whole energy changed. And I didn't want to give up. But I didn't want to be there either. [...] So I watched a very juicy beautiful Buddha field turn into somebody's private property resort. And I saw the purge of hundreds of old <i>sannyasin</i> who gave everything that they had, being kicked out. [...] So I came to Goa, and I try to coordinate a therapy center here. » (G5)</p>
<p>« I met a guy, he was about 10 years older than me, and he had been quite often in Afghanistan, India, Pakistan, Nepal, and he showed me the photos he made and that impressed me a lot, and I became quite curious. So it was actually this guy who inspired me to go, to come here. [...] And it was a very special experience I have to say. You couldn't do that anywhere in Europe. And there was a kind of trail, everyone came overland, hardly anyone took the plane. So by the time you arrived here, you were already quite worn out. [...] Goa was always a holiday place. When you arrived here, that was the final destination in a way. That's where all the hippies wanted to go, it was a hippie paradise. » (G12)</p>
<p>« In Munich I was introduced to my first <i>sannyasin</i>. At that time, in the 80s, they dressed in red, and had a <i>mala</i>⁶ around the neck, with a funny picture. I was very attracted to those people, and then they told me about Osho. » (G18)</p>

À l'exception des expatriés inspirés par le mouvement contre-culturel, qui souvent posent un geste de rupture plus radical dès le départ, l'enthousiasme premier des informateurs, tous sites de recherche confondus, n'est souvent pas très différent de l'intérêt ponctuel du voyageur qui séjourne momentanément en Inde, pour faire une retraite de méditation, une expérience de bénévolat, ou un séjour sur les plages de Goa pour se sauver du trop long hiver et de la routine quotidienne. Si le premier séjour en Inde des expatriés se rapproche ainsi de l'expérience touristique, ils choisissent néanmoins de s'installer en Inde : tantôt ils s'investissent complètement dans l'apprentissage du *Vedanta* et s'expatrient à Rishikesh afin de vivre en harmonie avec cette philosophie; tantôt ils créent leur propre organisme de développement et s'engagent à long terme envers une communauté à Calcutta; tantôt encore ils réorientent leur carrière afin de profiter à la fois de la manne touristique et des

avantages d'un style de vie plus bohème que leur permet Goa. Mais que se passe-t-il donc pour qu'un projet de voyage ponctuel en Inde se transforme, dans leurs cas, en projet d'expatriation?

7.2 Les projets d'expatriation, entre la quête et le malaise

Nous l'avons vu dans les chapitres ethnographiques, les trois différents types de projets d'expatriation ont chacun leur logique propre, guidée tantôt par une quête spirituelle, tantôt par un désir d'engagement envers l'autre lointain, tantôt par un désir d'améliorer son style de vie. Pour chaque groupe d'expatriés, cependant, il est possible de discerner, à des degrés divers, d'une part la quête personnelle qui sous-tend le projet d'expatriation, et d'autre part, le malaise culturel qui incite à poursuivre « ailleurs » son projet de développement personnel.

◆ *Rishikesh : la souffrance intérieure et la réalisation du Soi*

On a vu que des explications en termes métaphysiques viennent parsemer les récits des expatriés spirituels lorsqu'il s'agit de faire sens de leur parcours. La plupart des expatriés font en effet référence à des forces transcendant la seule volonté humaine pour expliquer leur expatriation (voir Tableau V, p.241).

De même, les informateurs témoignent de l'importance de la proximité physique avec leur gourou pour expliquer leur parcours (voir Tableau VI, p.242). L'informatrice R5 laisse même entendre qu'en dehors de la présence de son gourou, rien n'est particulièrement stimulant spirituellement à Rishikesh; R12 précise pour sa part que ce n'est pas particulièrement la vie en ashram qui l'attire, mais bien la possibilité de suivre l'enseignement de son gourou; alors que pour R13, il est clair que son gourou pourrait se trouver n'importe où, l'important, pour elle, est l'apprentissage du *Vedanta*.

L'importance cruciale accordée à l'apprentissage du *Vedanta* et à son idéal de détachement apprend ainsi aux informateurs à se débarrasser de leur ego, et les amène à adopter un discours métaphysique qui minimise l'importance de l'individu et de ses choix personnels. Néanmoins, le but ultime de leur parcours est l'incarnation de la philosophie du Tout est Un, la réalisation du Soi. S'il est malaisé dans ce cas de parler de quête personnelle, l'ego tendant à être annihilé dans cette quête, on constate néanmoins que c'est une forme de bien-être qui est recherché : un bien-être dans ce cas-ci lié à la réalisation ultime de l'unité avec Dieu.

Tableau V : Les motivations transcendantes

« J'ai l'image d'un <i>sadhu</i> [renonçant] mi-nu qui détient la vérité, et il faut faire ce qu'il faut pour la connaître [la vérité]. Je suis né avec ça. [...] Les gens ont de fausses raisons, mais ils découvrent le sous-courant qui les amène à la spiritualité. » (R1)
« I can remember I didn't have [culture shock]. Everybody said you will have it and it will be dreadful [...] [but] I've just felt an overwhelming happiness to be in India, of which puzzled me very much. I was really astonished that I felt so well here, and I could only put that down to an earlier incarnation I've had here and the feeling that my task really is here now. » (R5)
« So maybe the time was just right, you know, individually, cosmically, universally, for this process, to start moving in that direction, so... And it was in line or seems to be in line with what I've been doing, so... » (R7)
« Apparently I was born with this DNA and with that I always fought for justice for people. [...] I started to learn yoga, because the person who introduced it to me had a book on non-violence. So it was the idea of non-violence, in a reaction to what they did to my father [concentration camp], I think, that brought me to yoga. So as they say, God works some mysterious ways. If I hadn't had that upbringing, maybe I would never have been brought to India. So it's like the complete opposite, right. So you're born with this <i>samskara</i> , as you call it, because <i>samskara</i> you're born with, actually. Then somehow there was a reason that I was born into that family, there was something I had to learn in order to come out the other side. So I see India as the other side. [...] So in one way I was still always guided by God, or guru, or whoever. [...] The guru you meet, but he's always been your guru in many lifetimes. That is the guru. Many life times and in all life times. So someone was guiding me. » (R8)
« There is something in me. I don't want to get too metaphysical, but something in me knew, but I didn't know. It brought me here probably, but my spiritual life at that time was confined to myself. » (R9)
« Je suis conscient de quelques vies, trois sont très fortement reliées à l'Inde et à la spiritualité. [...] Pour le moment, la volonté divine fait que pour moi c'est mieux d'être ici. Je m'organise pour être ici une dizaine d'années. Peut-être que je serai amené à être moine, peut-être à vivre en ashram en Europe, peut-être j'accompagnerai mon maître en voyage. C'est dans les mains de la volonté divine. C'est l'abandon de soi, pas de <i>planning</i> , pas d'engagement à ce niveau-là. C'est une consécration, ça implique d'abandonner ses désirs personnels. » (R12)

Tableau VI : La proximité avec le gourou

<p>« When I was young, I was with a famous swami. I visited his ashram, I had a very good relation with him, but I never really became his disciple and he knew that, he knew. We had a good connection, but I was never satisfied. Although I was a great Sita,⁷ with a conservative heart. [...] I met three other swamis, but I knew there was something else I was looking for. I finally found my guru, my master, in the West. [...] And because of this master, I came back [to the West], I remained in the West. I left India after 12 years and I remained with him. And I didn't come back to India until he himself send me back. [...] He has a project here, which is why I'm here actually. [...] I sometimes wonder what these Westerners really get here for their spirit. I found it spiritually a bit empty and a bit stuck in tradition, mainly. I think the only thing in India is if you do really meet a great master, a great saint, to be in that energy would be worthwhile. » (R5)</p>
<p>« He came to me and the whole time all he talked about was peace, world peace, individual peace, peace, peace, peace, and I thought, humm, this man he's talking about exactly my beliefs, and I cried for a week. Every time I was in front of him, I cried and cried and cried. And then at that point I decided that I had to give up being a yoga tour guide, I had to give up everything, and only concentrate on being in his presence. [...] <i>Nadia : Were you actually looking for a guru?</i> No no! No no! I was not looking. No. I didn't even know he was a guru, I didn't know anything about him. [...] But there was this very strong pull. And at that time I realised that he [the guru] was very, very significant. » (R8)</p>
<p>« Il y a 8 ans, j'ai eu une vision, un appel de Sivananda, j'étais éveillé. J'ai suivi son enseignement à partir de ce moment. [...] En moins de deux ans, j'ai quitté cette organisation [au pays d'origine] parce que je n'avais pas de guide personnel pour aller plus loin. J'ai rencontré ce swami, et je l'ai tout de suite reconnu comme la personne qui pouvait continuer l'enseignement de Swami Sivananda de façon directe, et l'enseignement du <i>Vedanta</i> pour la <i>sadhana</i>. [...] C'est lui qui m'a appelé, mais je n'ai pas d'appartenance à l'ashram en tant qu'institution. » (R12)</p>
<p>« I didn't know anything about India. My point is I want to know <i>Vedanta</i>. If you would say there is wonderful teacher on the moon, I go on the moon. I want to know about God, about myself. Things happen that they have that in India. This brought me here. » (R13)</p>

Ce bien-être que leur procure leur cheminement spirituel est le plus souvent opposé à la souffrance intérieure précédant leur expatriation, certains informateurs reliant explicitement leur souffrance au vide existentiel caractéristique de la culture occidentale (voir Tableau VII, p.243).

Tableau VII : La souffrance intérieure

« Il y a eu beaucoup de souffrance dans ma vie. [...] L'Inde était un soulagement de la vie de l'Ouest [...] Il m'a expliqué la nature du Soi, j'ai dit c'est ça. C'était une intuition, bien simple. J'ai toujours su que j'allais être ici, c'était mon but. À l'âge de 18 ans, j'ai su, dès que j'ai rencontré ces gens-là. J'étais un homme très malade à l'époque : j'avais de l'anxiété, j'étais misérable. Je suis content que ce soit arrivé. » (R1)
« At the time I came to India, I was really looking for something new. I had enough of life in the West, as I knew it then. [...] I knew really that I had come to a kind of dead end in the West, in every sense. And I really didn't know where my life was going, and I found no real sense in this earthly existence. [...] I had no interest in the drug culture and all that was going on around me. I was not seeking that way out, but for me, at that time, Western life had no interest, no value anymore, and I was simply coming to India because I felt if there was anything, I would find it here. But I could not define what that was. [...] I knew I was really expecting something, but I didn't know what it was I was expecting. » (R5)
« A lot of my learning experiences came through suffering, I suppose. [...] We grew up as children who were afraid, children who didn't trust, children who were told not to reveal ourselves, not to ask for too much, and so there was a sense of not being worthwhile. [...] So I think that that significant upbringing which I'm just learning about now, structured my whole life. [...] My whole life went towards peace, but it was a reaction towards what was happening in our family, I believe now. » (R8)
« Starting the spiritual life was the most important thing. Because if I had never meet this swami, I'd never known about Indian wisdom, and the way they look at life. I think I would be totally desperate and depressed if there was nothing like that. [...] I knew as a child already that something like India exists. And my soul was looking for that. » (R11)
« À quinze ans, j'ai eu ma crise d'adolescence, et des questions fondamentales : qui je suis, quelle est mon identité hors des conditionnements culturels, est-ce que l'âme existe? En fait, ce sont les questions du <i>Vedanta</i> . C'était tellement fort pour moi que j'ai abandonné ma famille, mon pays, je suis parti à la recherche. » (R12)

Outre cette souffrance intérieure qui précède l'expatriation, les récits des informateurs rencontrés à Rishikesh font aussi état de leur fatigue face à la culture occidentale et du renouveau culturel bienfaiteur que leur procure la vie en Inde (voir Tableau VIII, p.244).

Tableau VIII : La fatigue et le renouveau culturel

« [In England] I lived a very sheltered and controlled sort of boxy kind of life. There was a lot of control. A lot of security. [...] I came to Rishikesh, and it was real, everything there in front of you, life, death, the whole Ganga is there. There is nothing hidden. The people are beautiful, they are very emotional people. But it was reality. The West seems to be so controlled. And I got culture shock going back to England. Get off the plane and everything is ordered and it's dead. Literally, it feels like death. [...] [In India] I found an explosion of freedom. And like I was fascinated to see how much more further it could go. So to see another culture and to say, I like it, I'm fascinated, rather than want to hang on to what I had because, I didn't like what I had. So it was very easy for me to come to India. » (R2)
« I could not go back [to the country of origin]. The political situation is terrible there, the unemployment, the violence. I am now above politics. What could I do if I go back there? » (R6)
« I keep moving until I find someone or someplace that I can learn things from and when I find that situation or person then I stop moving. So going back to Canada, I didn't find that, but I found it in traveling and new experiences, new cultures, you know, meeting people who have meditated and been exposed to the East Asian culture, so I wanted to explore these things. » (R7)
« I was curious about travel since I was small. [...] I had an interest in people also, how different cultures are, how people live. I traveled in Asia from the age of 23 until my 30's roughly. [...] I traveled mostly in Asia. In Canada there is not so much history, not the same depth and wisdom. » (R9)
« And the culture, of course, is very very close to me. I mean the whole way they express the philosophy, you know. I never understood Western philosophies, never, never. Because it is so complicated, whereas the Indian's, it's rich, but it's simple. [...] In the West, we don't do these things, but in India, this is a great thing, doing rituals for the ancestors, for their well-being, for their good rebirth and so on. [...] It's constantly reminding you that you're not really just this person here who earns this money and so on. [...] Because actually the whole culture is only based on us getting illuminated. That is the beauty of India. [...] So the culture of India, the more I know about it, the greater it is, or I realize the greatness more and more. I think it's really the greatest culture. » (R11)
« Spirituality is not available [in the country of origin], no one prays. Here you see that the people are prayerful, everything has light, the rebirth, the religion, the ashram, all is beautiful. » (R13)

Que cette fatigue de la culture occidentale soit liée à la situation politique au pays d'origine, à la pauvreté historique de l'Amérique, au manque de rituels significatifs ou à l'absence de spiritualité en Occident, on constate donc que le choix de s'expatrier, de dépasser la simple expérience spirituelle ponctuelle du voyageur, est lié non seulement à des motivations transcendantes, mais aussi, en sous-texte, à un désir de se rapprocher d'une culture indienne perçue comme plus stimulante (le plus souvent spirituellement), voire même salvatrice.

◆ *Calcutta : le désir d'engagement et le besoin d'accomplissement*

Chez les expatriés rencontrés à Calcutta, la quête personnelle et le malaise face à la vie en Occident s'expriment différemment, mais sont tout aussi présents. Pour les expatriés humanitaires, c'est le désir de s'engager à long terme envers des communautés locales qui motive leur choix d'expatriation (voir Tableau IX, p.245).

Tableau IX : Le désir d'engagement

« Il y a plein de gamins que je connais depuis très longtemps, que j'ai vus grandir, c'est un cadeau. [...] Je les suis depuis tellement longtemps, je vois grandir leurs enfants, je les vois évoluer... [Évoluer] entre parenthèse, parce que les pauvres, ils ont un peu la même vie depuis que je les connais, mais leurs petits... J'ai besoin de ça. » (C2)
« Les gens disaient : "on sait bien, c'est bien gentil, tu restes avec nous, tu vis avec nous, mais on sait très bien que le jour où tu seras malade, le jour où tu seras âgé, tu retourneras dans ton pays." Pour leur prouver, j'ai dit non. J'ai rendu mon passeport. [...] Et depuis le début, ça c'était très précis pour moi : si je partage une expérience, c'est pas simplement pour que ce soit une expérience de passage, c'est une vie. » (C6)
« I was single also so I didn't have a family to look after. You look for things to occupy your time meaningfully. So, probably a psychologist would have a feeling that I'm seeking to fill the emptiness. But I've gone through the emptiness and it's not that at all. It's a commitment to, as I said before. I came here to be a servant, in service to the poor, but I realize that my own poverty is worse than theirs. So I stay here for different reasons than why I actually came here. I'm here because I'm one of them. And I came because I wanted to help them. There is a distinction. » (C7)
« There are people who come and go, so there are many people who do it on a short term basis. But in term of long term, really making a life commitment, maybe there are not so many. So maybe the work here is more important in that respect [compared to the work in US]. [...] I'm married to Calcutta, to my children. I don't want to leave my children. » (C12)

Au premier abord, le fait que cet engagement envers l'autre soit au cœur des projets d'expatriation peut questionner le fait qu'il y ait dans ces projets quelque chose de l'ordre d'une quête personnelle. Néanmoins, l'engagement altruiste auquel les expatriés consacrent leur vie n'exclut pas qu'il y ait, pour eux tout autant que pour les expatriés spirituels se consacrant à la réalisation du Soi, une recherche de bien-être, la distinction entre les motivations personnelles et altruistes étant par ailleurs souvent floue dans les récits des expatriés humanitaires (voir Tableau X, p.246).

Tableau X : Le désir d'aider et le bien-être individuel

Le désir d'aider	Le bien-être individuel
« Je [ne] pensais qu'à moi, et puis tout d'un coup, je me suis mise à penser aussi aux autres. Aux autres que je [ne] connaissais pas. [...] Moi je dis que t'as qu'une vie, elle est courte, et autant qu'elle serve à quelque chose d'intelligent. » (C2)	« C'est vrai que j'ai vraiment un plaisir énorme à venir ici. [...] J'ai besoin de ça. Je prends un mégaplaisir, je me fais plaisir, je [ne] souffre pas. » (C2)
« The concept of missionary work was very strong [for me]: working for the poorest people. And this seemed to be the place where the poorest were back then. » (C7)	« For me this journey, the last 10 years, [is] what you would call a sacrifice to make up for the selfishness of the past in many ways. Not that I'm living to obliterate the past or to whatever, but I was a very self-centered person before, and now I'm very other-centered. » (C7)
« Il y a un côté agréable de dire qu'on le fait pour rien, sans but. Ça apporte forcément. On le fait pour les autres aussi, mais surtout pour nous. » (C9)	« C'est l'occasion de changer d'air, de se donner un coup de pied, de changer de mentalité. » (C9)
« I wanted to be something different. I went into the Peace Corps to go around the world, help the poor, build water systems, build clinics. Then I couldn't go back. I never went back. » (C10)	« Calcutta is the magnet for me. I can't keep away from it. I can't tell you why. It's a magnet. [...] I do it for me. I love it. » (C10)
« It brings me great contentment. But I don't look at it that way, I just look at it in a more practical way : I'm trying to help children and this is what I know how to do, this is what I do well. So I sort of feel like it's my responsibility to do it. And if I get some gratification or contentment from it, it's just a bonus. And if I get good <i>karma</i> for my future life, fine. But I'm not doing it for that reason. » (C12)	« In the US I have more things. [...] I had a nicer lifestyle, but I think I've had greater happiness in India. [...] I've been happier in India than in America. I think that would be a fair thing to say. Because I'm more contented here. I'm more contented with my work here. » (C12)

Entre le désir d'aider, de se rendre utile, de changer des choses, de s'engager pour une cause et d'assumer ses responsabilités, se glissent en effet aussi chez les informateurs rencontrés à Calcutta des motivations d'ordre plus intime, tels le bonheur personnel et l'épanouissement de soi (ou encore la réponse à un appel divin, voir section 5.2). Or, on note que le bien-être que procure l'engagement humanitaire est ici aussi, dans certains cas, contrasté à un malaise individuel qui précède l'expatriation. Cependant, plutôt que

d'associer explicitement ce malaise à la culture occidentale (certains le font, toutefois, voir le tableau LVI, annexe IV), il est surtout, chez les expatriés rencontrés à Calcutta, associé à l'absence d'engagement. Au contraire, l'engagement humanitaire procure un sentiment d'accomplissement; il permet de se sentir mieux, de se redéfinir.

Si plusieurs informateurs parlent d'un engagement à vie, d'autres mentionnent cependant l'éventualité de rentrer un jour au pays d'origine (section 5.6). Leur engagement envers Calcutta n'en revêt pas moins d'importance, mais ces projets de retour peuvent expliquer que les informateurs expriment avec plus de réserve leur malaise face à la culture occidentale. Et vice-versa : le fait que leur projet d'expatriation ne soit pas basé sur un malaise occidental profond leur permet probablement d'envisager un retour éventuel en Occident. En outre, les sacrifices que leur demande leur mission humanitaire à Calcutta viennent probablement ajouter au fait qu'il est possible pour eux d'envisager un retour en Occident (voir Tableau XI, p.247).

Tableau XI : Les sacrifices de l'engagement humanitaire

« Someday I could get on a next plane and get out of here. [...] The first few months were wonderful. But once you have to endure the deprivation of say air conditioning, or fans even, and [you have] your first bout of malaria and other things, then honeymoon is over. And then it became an act of the will. Even going out just to work with the poor on the street. You don't wake up every morning saying, oh, I'm really looking forward to go to work with the poor today. That finishes, and then it becomes the will. » (C7)
« I would like to treat more people, but that's the kind of thing that I take great pride in. And however difficult things are with visas, climate, pollution and everything else here, I think it's great that I've got this far in HIV, aids treatment. [...] I'm actually providing help that they would never get. That is the inspiration. » (C11)
« I hate this noise in this city, this incessant noise, I could say. Categorically, I hate that incessant horn blowing. But, basically, it's my home. Calcutta is my home. So it's a little bit of an unusual home, [but] somehow I manage to cope with living in a developing country, not having all the luxuries I may have been use to. [...] I hate Indian food, I hate curry, I hate chili peppers. So that's a big sacrifice for me. That's a very big sacrifice not being able to eat food I enjoy. [...] It's a miracle to actually stay well here. Because it's a very dirty place. [...] There is definitely a big disadvantage in living in Calcutta. [...] And how did I forget to talk about the pollution! How did I forget the pollution, Oh my God! [You are] coughing all year in Calcutta. [...] What could you do? You have to take the good out of that. That's all. » (C12)

Néanmoins, les informateurs rencontrés à Calcutta passent outre les difficultés quotidiennes afin de se consacrer à leur mission d'aide, et ne remettent pas en question leur engagement envers les pauvres et le bonheur quotidien que leur procure dorénavant leur engagement. Toutefois, ils étalent moins leur souffrance ou leur malaise face à la culture occidentale, et ils admettent plus facilement les difficultés liées à leur vie en Inde que dans le cas des informateurs rencontrés à Rishikesh.

◆ *Goa : l'aventure et la fuite*

Clairement, et à un degré beaucoup plus marqué que chez les expatriés humanitaires, les récits des expatriés rencontrés à Goa font état d'une quête personnelle alimentée par un malaise face à la culture occidentale. Cependant, à la différence de la souffrance intérieure ressentie par les expatriés spirituels, la quête qui sous-tend leur expatriation est dans leur cas plutôt liée à un désir d'aventure et de nouveauté (voir Tableau XII, p.249).

Corollairement, leur désir de nouveauté est lié à un malaise face à la société occidentale, voir à un malaise face à la société quelle qu'elle soit (voir Tableau XIII, p.250). Leur projet d'expatriation est en effet étroitement lié à un désir de s'affranchir et d'échapper à la pression sociale. Il découle d'une certaine insatisfaction face à la société d'origine et à ses exigences, ou d'un certain anticonformisme.

Contrairement à la contrainte sociale associée à la vie en Occident, la vie à Goa est décrite par les informateurs comme une vie de liberté, où tout est possible. Ce sentiment de liberté leur procure un immense sentiment de bien-être, libérateur par rapport aux normes sociales en vigueur pour eux dans leur société d'origine (voir Tableau XIV, p.251).

Tableau XII : La quête de nouveauté

« I'm adventurous, I like to travel, I want to experience, see different things. From my young time, I read Marco Paulo, it's still there. Now I'm older, but still every year I see something different. » (G3)
« Everything is different, the smells are different, the food, the people, there is no consistency from one day to the next, so, there is this freshness to it all. In the West everything is fixed. Turn on the light switch, you get a light. Turn the switch on this or that, this or that works. Here, you never know. So. » (G5)
« I came visiting, wanted to find a new culture, landscape, fauna, flora, cultural tourism. It's an incredible culture. [...] I was looking sincerely to meet babas, <i>sadhus</i> , cultural people with something to give. [...] I lived in an ashram, studied Ayurveda. I really liked it the fusion with this new spiritual new life. They are so tolerant, so open. It's a real tolerance : see how many gods they have. » (G8)
« I came here 30 years ago, the first time as what you call a hippie. I was in search of this kind of spiritual what do you call it, it was a spiritual search. For the truth, let's say. Never found it. But still searching. And so this journey never stopped. [...] The only thing I was sure about was that Europe is not the place I was very much interested in for adventure or for spiritual searching. And so I went to the East and here I was confronted with so many kind of encounters, spiritual encounters, that you really don't know what is going on here. » (G12)
« Je pense qu'on passerait à côté de quelque chose en restant qu'en France. Donc cette envie de voyager, moi je l'ai eu très tôt. Un peu partout. C'est l'envie d'autres horizons, d'autres cultures, de choses différentes. » (G13b)
« I always wanted to travel, and here I can combine it with work, and I have money to go around. Of course it is a decision, not everybody can live like this, with no insurance, but it is not a problem. » (G17)

Tableau XIII : L'affranchissement des normes sociales

<p>« In the West it is work, then holidays. People are more relaxed here, happier. There is more joy, they take it easier, they live more here and now. In the West they live 40 years ahead. There is some pressure. At nineteen I was already telling my father that it was non sense. [...] I had all the possibilities. To some extent, [staying there] would have been easy and not exciting, boring. That can't be life. I wanted to look beyond that, to see things. Maybe it was about going away from my father, it could be... I would always be the son of the mayor... But it was not conscious. I'm reflecting 20 years later. » (G3)</p>
<p>« In a way, it was an escape. I wanted to escape all this stress. [...] I wanted to come out of that stress : the big town, the traffic, the pollution, getting busier and busier, having machines but no more time, having money but no time to spend it. » (G4)</p>
<p>« I had debts, a credit card. I'd always paid my bills my whole life, but I couldn't do that anymore. I sold everything, left an empty house. I didn't pay my credit card bills, and I just left. And I burnt my bridges. For years I could smell the smoke I'd left behind. So I destroyed every bridge behind me. [...] So basically, I was fed up with my life in America, feeling empty, angry, unfulfilled, all of that. I have done everything right, but things turned out wrong. I just cut the rope. I didn't test the water, I just burnt the bridges. » (G5)</p>
<p>« I was doing meditation in Munich and from then on I realized that the life that I'd made out for myself, to be an engineer and to be married with children wouldn't work for me anymore. It was over. » (G18)</p>

Tableau XIV : Le sentiment de liberté

<p>« India is a chaotic mess. Only in a chaotic mess can an individual find freedom. Society and government are the enemies of mankind, they are the enemies of individualism and only the individual is all that exist. You're the only thing that's made out of flesh and blood here. Society is an abstract concept, society is a sucking vampire, sucking out the blood-life energy of the people inside. So when society doesn't work, then you have real life. [...] So here [in India] there is a little bit more 'let it flow'. It's a little bit more about letting life happen instead of trying to twist it around and make it happen. Which is a good idea. [...] I like it here, it's more about life. » (G5)</p>
<p>« In India you see a lot of protagonists, in harmony. It's more and more spiritual, artistic. It's a place to be creative, because it is asking you a lot; it's freestyle, and you have to do the work yourself. [...] You have the freedom to do your own style. Freedom makes the things easier. » (G8)</p>
<p>« Here it is more relaxed, there is freedom. Here it is a good place : if you like to do things, to be adventurous and to have good ideas, you get on with it. India attracts eccentrics. [...] It's the home of the brave and land of the free. Americans lost the right to say that anymore, but not India. » (G10a)</p>
<p>« Most people definitely don't know what am I doing here. [...] I tell them : freedom is the reason why I live here. There is no place for me like India, where I can be so much myself, even if I don't really know what myself is. And I gave up to search for it, I just live now. » (G12)</p>
<p>« Ici on est dans un mouvement où les gens avancent. Tu te sens emporté. Quoi que tu fasses, tu te sens dans cette mouvance d'aller de l'avant, de développement. [...] Je pense qu'ici il est plus facile de se créer soi-même, voilà. On est moins dans un système. Le système il est là, mais tout le monde fait son bonhomme de chemin. » (G13a)</p>
<p>« The people who are making LSD don't work as the function wheel [cog] in the system. They go out of the system. It's showing the people a way out of the system. [...] As they try to control more, people try to find a way to go out. [...] The German government is trying to control us more and more. And here you still have a little room. [...] You have many more possibilities to do something, to move or whatever. » (G16)</p>

Quelle que soit la forme qu'ils prennent, on constate donc que l'on retrouve, dans les récits biographiques des trois différents groupes d'informateurs, d'une part un malaise face au mode de vie précédant l'expatriation ou face à la société d'origine (qui prend la forme d'une souffrance intérieure, d'un sentiment d'incomplétude lié à l'absence d'engagement, ou d'un malaise lié à une pression sociale trop forte); et d'autre part, un sentiment de bien-être lié au projet d'expatriation (qui prend la forme de la réalisation d'une unité avec Dieu, d'un sentiment d'accomplissement de soi par l'engagement, ou encore d'un sentiment de liberté). S'ils sont présents à des degrés divers, ces deux aspects sont fondamentaux aux projets d'expatriation des trois groupes d'expatriés, et sont par ailleurs étroitement liés à trois différents mythes-modèles de l'Inde.

7.3 Mythes-modèles et zones frontière

Les raisons qui poussent à faire de l'Inde sa terre d'accueil sont très différentes pour chaque groupe d'expatriés, ces derniers choisissant un endroit spécifique en Inde en fonction d'un projet particulier, et qui a, en fait, précédé la rencontre interculturelle. Tantôt un intérêt pour la spiritualité, déjà présent au pays d'origine, pousse à visiter Rishikesh pour aller à la recherche de son gourou; tantôt un désir de venir en aide aux plus démunis pousse à suivre les pas de Mère Teresa; tantôt encore une envie de rompre avec la routine quotidienne et la pression sociale incite à prendre la route pour atteindre un paradis hippie. Des mythes-modèles de l'Inde spirituelle, pauvre ou idyllique précèdent ainsi l'expatriation, et dirigent les expatriés dans des zones frontière spécifiques en Inde. Dans les trois cas, ces mythes-modèles sont primordiaux à l'expérience d'expatriation, et ce, malgré qu'ils soient réappropriés et transformés par les informateurs.

◆ *L'Inde spirituelle et l'Occident athée*

On l'a vu, la réalisation spirituelle est au cœur des projets d'expatriation des informateurs rencontrés à Rishikesh. Pour faire sens de la nécessité de l'expatriation pour progresser spirituellement, plusieurs informateurs présentent dans leurs récits une dichotomie très forte entre l'Occident athée et l'Inde conductrice spirituellement (voir Tableau XV, p.254).

Leurs descriptions de l'Occident dépassent certes la seule mention du manque de spiritualité; elles font aussi remarquer l'accent qui y est mis sur la matérialité et la rationalité, ou encore la lourdeur de l'atmosphère. Le portrait fait de l'Occident est dans tous les cas très sombre, par opposition à la grandeur de l'Inde spirituelle.

D'autres informateurs présentent cependant des positions plus nuancées sur la culture occidentale et ses futures possibilités (voir Tableau XVI, p.254). Ils prennent acte des changements qui ont lieu dans le monde occidental, les gens se tournant de plus en plus vers des modes de vie plus sains.

Tableau XV : L'Inde spirituelle et l'Occident athée

« They are just at totally opposite ends of the Earth. [...] So the similarity is that both cultures are immersed in a particular thought form, but the thought form here is God, and the thought form there is money. [...] Like, look at the beauty here. You see across the river, they're doing <i>aarti</i> . Like how could you imagine in Canada that people would stop what they are doing and go and pray to a river? Like forget it! Right? They look at the river and they think about hydroelectric dams or how they can take the raft down it, or the state wants the water from that river. It's completely different. » (R8)
« India is <i>the</i> spiritual country. More than any other country. Definitely. Still. I mean, actually they have to live and they have to keep on with the world, and of course they imitate the West, unfortunately very badly. They usually take the bad things from the West like everybody. But it is still <i>the</i> spiritual country. Definitely. You can feel it when you go back [in the West] how heavy the atmosphere is. » (R11)
« Les valeurs, le fonctionnement ne sont pas les mêmes. L'Occident c'est l'hémisphère gauche, l'Orient, le droit. Ici, s'ils cherchent de la logique, ils ne vont pas en trouver. [...] L'Occidental est logique et cartésien. Ici, on est dans une logique empirique spirituelle. Les gens comprennent le karma, mais il n'y a pas forcément de logique. » (R12)

Tableau XVI : L'éveil de l'Occident

« C'est bien le Canada aussi, le mouvement spirituel va se déménager de l'Inde ou de l'Asie vers les États-Unis, le Canada, et l'Europe, dans 30-40 ans. » (R1)
« Westerners seek to be qualified to make financial gains, but they need to go beyond this, with no label. Their motive to come to India is to have a new career. They are not satisfied, they need a change, and India offers great possibilities. After that they cannot return to the same pattern. They become therapists or do something for others. » (R6)
« There's a movement [in the West], a small one, towards healthier living. It's not necessarily that much more spiritual, but more about stress. It's not spiritual, but about healthy living and about becoming physically healthier. » (R7)

L'Inde, par ailleurs, n'est pas toujours décrite en des termes élogieux, comme le suggèrent les discours plus dichotomiques de certains informateurs. Au contraire, plusieurs mentionnent tantôt l'égoïsme et la corruption indienne, tantôt le manque d'hygiène et la pollution, tantôt l'occidentalisation de l'Inde et son matérialisme croissant, tantôt encore l'aberration du système des castes et du sort réservé aux femmes. Certains informateurs voient ainsi avec optimisme le développement spirituel futur de l'Occident, et admettent certains paradoxes ou égarements de la culture indienne (paradoxes ou égarements par rapport à une représentation idéale de l'Inde).

Les mythes dominants de l'Inde spirituelle et de l'Occident athée, s'ils sont bel et bien présents, sont donc réappropriés par plusieurs informateurs, qui relativisent des visions trop rigides de ces représentations archétypales une fois mises à l'épreuve de l'expérience. Cela dit, qu'est-ce qui motive donc les informateurs à maintenir leur projet d'expatriation une fois qu'ils prennent conscience de l'écart entre leur expérience et leur idéal? Les récits recueillis montrent que malgré la relativisation du mythe de l'Inde spirituelle, les informateurs expriment toutefois un attachement à Rishikesh spécifiquement en raison de sa conductivité spirituelle. Si, dans certains cas, on mentionne carrément qu'on pourrait vivre ailleurs, en autant que l'endroit soit propice à la pratique spirituelle, on affirme néanmoins être en Inde précisément pour l'atmosphère spirituelle, particulièrement présente à Rishikesh (voir Tableau XVII, p.256).

Les informateurs choisissent en effet de s'établir à Rishikesh parce que la ville porte l'énergie de tous les mantras cités au pied de l'Himalaya depuis des millénaires, parce que l'environnement est propice à la prière, que l'expérience de l'ashram et l'abondance des rassemblements spirituels permettent une pratique plus intense, que la communauté spirituelle permet de rester focalisé. En fait, cette atmosphère générale est qualifiée de *nécessaire* à leur plein développement spirituel, un développement qui est freiné s'ils se retrouvent dans un environnement moins conducteur.⁸

Tableau XVII: L'importance de l'atmosphère spirituelle

<p>« What is fascinating is that it is hard to live here, no doubt about it, nothing works. But somehow it's comfortable. It can only be the atmosphere, or the spiritual aura. They say it's everywhere in India, but not all India is spiritual, this is a particularly strong spiritual area. [...] If you dare to look, it's dirty, there is rubbish everywhere, but there is some vibrant enlightening that makes you feel alive. [...] My sense of well-being is definitely better [in Rishikesh]. And I can't put any reason to it, everything is against it. But it is... But I think thst this area is particularly special. » (R2)</p>
<p>« The spiritual work is the foundation and backbone of my life. If I did not have this, I don't know if I would be able to make my life in India. This is very fundamentally why one is in India : a certain spiritual atmosphere, and this way of life is very well accepted here, and understood, in a way that is not in the West. [...] There is probably no nation in the world that has such a deep spirituality, and I think that's what brought me here, what keeps me here, and ultimately what has brought most people that settled here. » (R5)</p>
<p>« It is easier for me here; people are coming to seek something, and I can immediately share my knowledge with them. Hinduism is the base of my meditation, it is easier than challenging [as I have to do in the West] [...] It is well known that in Rishikesh there are generations of saints. We feel the wave of peace. » (R6)</p>
<p>« Rishikesh is one of the most holy places and you start with spiritual people. I guess everybody around here is more or less spiritual. It is something very special about this valley. Even though with all the traffic and all the noise and so on... I have known it when it was nothing! There was not one car, not one loud speaker, no radio, no television, no nothing! The only things you could ear were the birds, the <i>tonga</i>⁹ and people sitting on the roof singing the divine day. [...] But still, you can't kill the atmosphere, because for thousands of years people have been searching for God or praying and that is still there. Everyday I go on the other side to the Ganga to meditate, and it is different. [...] That is already heaven for me. » (R11)</p>
<p>« Je ne peux pas dire que je suis "en Inde", ce n'est pas la même chose. Je suis en Inde <i>dans un ashram</i>. L'avantage est que c'est propice à la spiritualité. Pas seulement en Inde, mais dans un monastère : on n'a pas à gérer le travail, l'argent. Mais en plus, en Inde, il y a l'habitude culturelle de la spiritualité. Ça respire la spiritualité partout. En Occident, ça respire l'intérêt, l'argent, le pouvoir. Ici on peut prendre un bain de spiritualité. [...] Le Gange, l'Himalaya, les saints, les moines, les programmes, c'est favorable à ma discipline de pratique spirituelle. Je ne pouvais pas me permettre d'avoir une vie comme ça ailleurs. Très peu de lieux sont énergétiquement comme ça. [...] Il y a un changement en venant en Inde qui est un renoncement à la vie mondaine, un <i>commitment</i> avec le fait de se consacrer complètement à la réalisation spirituelle. [...] Mon attente est d'arriver à avoir une forme de vie qui soit la plus bénéfique possible pour la pratique spirituelle, ne pas travailler, être dans un ashram, avec des lieux de méditation, près du Gange, de la nature, être indépendant, avoir accès à des conférences et des rituels, et à mon gourou, surtout. » (R12)</p>

◆ *La pauvreté balisée*

Le mythe de l'Inde pauvre et misérable, qui mène dans un premier temps les informateurs à Calcutta, est lui aussi relativisé suite à l'expérience humanitaire dans cette zone frontière spécifique. Il est remplacé, comme nous l'avons vu avec le cas de Tom (section 5.3), par l'idée d'une pauvreté salvatrice. Les récits des informateurs rencontrés à Calcutta témoignent ainsi non pas uniquement de leur contact avec la misère, mais de leur sentiment de compatibilité culturelle avec une Inde qui fait écho aux valeurs humanistes qu'ils chérissent (voir Tableau XVIII, p.257).

Tableau XVIII : L'humanisme indien

« Je me sens très acceptée, respectée. [...] Chez nous, il n'y a plus ce respect pour le troisième âge, il n'y a pas cet amour. [...] Les Indiens ont le respect des choses sacrées que nous avons perdu. » (C3)
« It's incredible, people can be so poor, yet they will still be offering you something. [...] In Indian culture, you find a little bit more love. [...] They will do whatever they can do to protect you. I think that's a fabulous thing. And I think they are much more full of life than we are. » (C4)
« Les Indiens vivent dans la simplicité, avec peu de choses et sont heureux, alors que les Occidentaux ont plein de choses et font la gueule. » (C5b)
« Petit à petit, on trouve une harmonique qu'on ne trouve pas dans nos pays d'Occident, mais qu'on trouve en Inde parce que l'Inde est basée sur une culture de respect des autres, en dehors de l'intouchabilité. [...] Comme les gens sont heureux, il suffit de voir la tête des gens partout où ils sont, une certaine joie, même dans la misère. » (C6)
« On a envie de leur dire de conserver leur système le plus longtemps possible. [...] Je ne suis pas là pour changer les choses. Moi ma démarche est inverse : je viens chercher en eux des valeurs que nous on n'a pas. » (C9)

Cette pauvreté humanisante contribue au développement d'un sentiment d'attachement profond à Calcutta et à certaines communautés. L'appropriation du mythe-modèle de la pauvreté scelle donc d'une certaine manière la relation des informateurs avec Calcutta, qui dès lors n'est plus uniquement un symbole de misère et de pauvreté, mais un lieu d'accomplissement et de dépassement de soi.

L'espace social spécifique où s'insèrent les expatriés humanitaires joue lui aussi un rôle majeur dans le développement de leur sentiment d'appartenance et de leur engagement à long terme à Calcutta. En effet, la vie à *Sudder Street* permet aux expatriés de trouver le support nécessaire au maintien de leur mission humanitaire (voir Tableau XIX, p.258).

Tableau XIX : L'attachement à Sudder Street

<p>« Il y a des gens qui connaissent l'Inde, qui connaissent Calcutta, ils me disent "Mais qu'est-ce que tu fous à <i>Sudder</i>, c'est le quartier le plus pourri de Calcutta! C'est vraiment ignoble, prends-toi un hôtel indien!" Moi? Je [ne] peux pas! J'ai besoin d'avoir des repères, quand même. Et puis je les connais tellement. J'ai besoin aussi de passer [sur <i>Sudder Street</i>] : même si c'est que trois minutes que j'accorde à chacun dans une traversée de <i>Sudder</i>, ça me fait plaisir de les voir. [...] Et j'ai besoin de ça et j'ai aussi besoin du pratique de la chose. Tu descends de l'hôtel, tu peux téléphoner, tu peux aller sur internet. » (C2)</p>
<p>« In the beginning of course I came as a traveler volunteer, and later on I chose Sudder Street for two reasons. The first is because I can care for the travelers, I have to be close to them. Second, it's the city. Here I have everything I need. [...] Nothing could happen ever here, in that street. And I need the life. [...] I need the contact with the foreigners. I would die if I would stay only with Indians. I would die. Definitely. Also I feel like in that street I have more freedom. Here I can do much more than anywhere else. Because they are used to foreigners, they are used to live here, even if somehow we are funny, in their opinion. Here I can be my own. » (C4)</p>
<p>« All the volunteers are here [on Sudder Street], I don't want to be isolated. I have a flat, maybe five minutes walk from here. And it's comfortable. [...] I mostly stay on Sudder Street or I go to my programs. So I don't roam around in Calcutta because there is not so much to do or see in Calcutta. So on Sudder I don't feel like I'm a foreigner. Because there is millions of foreigners here. [...] People who've known me over these six years that I've lived here, I don't think they see me anymore as a foreigner. They see me as a an integral part of a volunteer community, so... » (C12)</p>

La vie à *Sudder Street* les éloigne donc encore un peu du mythe de l'Inde pauvre et misérable, l'insertion dans cette zone frontière leur étant nécessaire pour pallier aux difficultés liées à la vie de travailleur humanitaire et au fait que le contact avec la pauvreté est constamment recherché. Une pauvreté qui prend néanmoins avec le temps un visage plus humain.

◆ *L'oasis moderne*

On a vu que le mythe du paradis hippie n'est pas étranger à l'expatriation occidentale à Goa, et cela, que ce soit dans le cas des expatriés de la vague contre-culturelle ou dans le cas des expatriés plus récents interpellés par la nostalgie hippie. Toutefois, les changements sociaux en cours à Goa poussent les informateurs à faire face à une réalité tout autre. Confrontés au développement touristique et à la commercialisation de l'utopie hippie, les expatriés développent un discours en continuité avec l'idéal romantique moderne qui a donné naissance au mouvement contre-culturel, mais un discours mettant l'accent, plutôt que sur le rejet du matérialisme et le pacifisme caractéristiques du mouvement hippie, sur l'idylle rurale (voir Tableau XX, p.259).

Tableau XX : L'idylle rurale

« Here the doors are open, we have the sun, the wind. Sometimes fungus and ants, but it's easier to manage than the Western way of life. I couldn't enjoy my job anymore, I had more money, but more spendings. We were too tired to enjoy our money, and had no way to come out, only the balcony to get a little bit of sun. » (G4)
« In Europe, by November, I was near suicidal. And I probably got what's call seasonal affective disorder. So I just can't live in that climate. » (G5)
« The reality of me going to see friends in Holland where you take your kids to run in a park... The parks are beautiful, but it's a park... It is not natural. Here I watch her and I see a fishing boat and kids running and the sand and the sunset... It's gorgeous and for me it is enough as a gratification. » (G9)
« I dont work 40 hours a week. I have the beach, the sun all year, a nice life. » (G10a)
« I want to live in the place where I feel the best. And I feel the best when I have the possibility to live outside in the nature, under the open sky, when I can see the stars, when I can hear the sea, when I see a lot of interesting animals, and see happy faces, and this I enjoy a lot. So as long as I'm able to do that, I go to this kind of places. » (G12)
« You have the connection with nature and human being in a way you will never find again somewhere in Europe or America. It makes me more relax than I can be in Europe. It gives me not only space to do things, but also space to be more relaxed, to be more connected with nature. And with the business you have your own way of living. » (G16)
« My sense of mysticism is highly gratified in India. There are things happening here that we cannot imagine in the West. The sense of taking life more lightly and not making such a big deal out of material things is also an Indian quality. [...] They live right at the ocean, they live in a very warm climate. You don't have to dress for the winter, you don't have to cover yourself up. » (G18)

Les informateurs insistent en effet sur l'importance du climat, de la proximité avec la nature et d'un mode de vie plus simple et relaxe qu'en Occident. Cependant, ce style de vie est associé à une zone frontière spécifique en Inde, permettant un certain niveau de confort : l'oasis moderne qu'est pour eux Goa est l'arrangement idéal pour vivre en Inde sans avoir à faire face à tous les inconvénients associés à la vie en Inde (voir Tableau XXI, p.260).

Tableau XXI : Le confort moderne

« In Goa it is possible to find a house. It is life in India, but in Goa the influence of the West is very strong. I have the basic amenities of Western life on top of being in India. [...] Let's say that in Goa the culture shock is not so strong. Here I can have Italian pasta. » (G1)
« India is not so fast, you take chai, have small talk, people are smiling. I like this rhythm and Goa is something in between, not Bihar or Karnataka. It has this Western touch that I need, and a bit of this Indian one that I like. » (G4)
« India for me is now my home. I like to have a balance in between, that's why I chose Goa. I lived in Pune, Bombay, and then I came to Goa. In the big cities it's difficult, in the mountain it's cold and difficult for work. [...] I need to see shows for inspiration. I need exchange, I need a network [...] I'm here in Goa because of the comfort. You get all the food you like. » (G8)
« We can have washing machine if we want, it's pretty Westernized here. And it's good quality of life. [...] And the satellite here is better than in Spain! So that's another plus point. It's better and cheaper! » (G9)
« Goa is supposed to be one of the best states. For Western expats like me it's definitely one of the places in India where you can live. Typical expats wants home comfort, food they recognize, Western friends, different kind of interaction. Here they [Indians] are more understanding of the Westerners, they come up with the things the rest of the country doesn't approve. » (G10b)
« For me it became my home. [...] First of all it's a beach place, you can really feel relax here, and OK there are a lot of hassles, but you find very good food, it's very comfortable, you can have your own transport, you can go around, you can meet friends and people rent houses and make their home here, and so you socialize with the people who live here. » (G12)
« Goa était le compromis le plus adéquat. C'est mieux structuré. [...] Il fallait cibler le lieu de travail et l'école en même temps. [...] On ne se voyait pas dans une grande ville. On voulait profiter des éléments, la plage, le soleil. Essayer d'allier l'habitude à l'agréable. » (G13b)
« India is a nice country for traveling, but to stay and to live as a foreigner, Goa is actually the best spot. [...] There are two sides. It's a gloss of culture which is nice for us. » (G16)

Si le mythe de l'Inde idyllique est réapproprié par les informateurs, passant du paradis hippie à l'oasis moderne, il demeure néanmoins déterminant dans l'expérience d'expatriation, les informateurs recherchant à Goa un milieu de vie loin du stress urbain, où ils se sentent libres et dégagés des institutions sociales trop autoritaires.

Chez les trois groupes d'expatriés, l'Inde s'efface donc devant la spécificité de la zone de contact choisie. Le sentiment d'appartenance se développe par rapport à un lieu spécifique, que l'expatrié s'approprie pour faire sens de l'écart entre son expérience et le mythe-modèle de l'Inde qui a précédé son projet d'expatriation. L'attachement au lieu n'est donc pas exprimé en termes d'attachement à l'Inde en général, comme entité culturelle homogène, mais plutôt en termes de possibilités : soit une atmosphère qui permet une pratique spirituelle intense, soit un lieu qui donne la possibilité de travailler dans l'humanitaire sans s'essouffler, ou encore de maintenir un style de vie moderne en dehors du « système », dans un lieu enchanteur. Si les mythes-modèles de l'Inde spirituelle, pauvre et idyllique sont réappropriés, ils demeurent donc cruciaux à l'expérience d'expatriation, et permettent l'émergence de nouvelles communautés d'appartenance.

7.4 La communauté locale : interculturalité et appartenance

Si les parcours individuels des informateurs sont variables, la prégnance des mythes-modèles occidentaux de l'Inde a tout de même pour effet d'attirer dans une même zone frontière des gens aux intérêts semblables. Outre le regroupement par affinités dans les trois sites de recherche, il appert que le regroupement se fait principalement entre Occidentaux. Les raisons invoquées et la porosité des communautés d'expatriés sont cependant variables d'un groupe à l'autre, et ont une logique propre à chacun des projets d'expatriation.

◆ *Rishikesh, entre humains*

Les informateurs rencontrés à Rishikesh accordent une importance majeure à leur communauté spirituelle, incluant leur gourou, qui leur apporte soutien et inspiration dans leur cheminement spirituel (voir Tableau XXII, p.263). On note que l'importance accordée à la communauté n'est pas due à un attachement affectif envers des gens ou une institution en particulier, mais bien à la nécessaire présence de gens eux aussi spirituels, avec qui l'on peut partager nos préoccupations et de qui l'on se sent « karmiquement » proche.

Quant à savoir si cette communauté spirituelle est en mesure de franchir les barrières culturelles ou ethniques, c'était une question non pertinente pour la plupart des informateurs : officiellement, leur regroupement se fait sur la base de valeurs spirituelles, humaines, universelles, voire karmiques, et l'origine culturelle est vue, par la plupart d'entre eux, comme une variable négligeable dans leurs choix de fréquentations. Selon la philosophie du Tout est Un, la variable culturelle tend en effet à s'effacer : les informateurs rencontrés à Rishikesh ne se considèrent pas être des Occidentaux vivant en Inde, mais bien des êtres humains en route vers l'illumination. Leur Soi suprême n'est pas culturel, mais universel, et ce n'est donc pas deux cultures qui se rencontrent lors de leurs interactions avec les Indiens, mais deux Soi, deux incarnations divines.

Tableau XXII: Le support de la communauté spirituelle

« I suppose my only real interest is in, as I said, people with mutual interests. People that are naturally practicing good speech or right speech or something uplifting instead of just complaining all the time. My interest is in something that is inspiring to lift my own thoughts and behaviors and attitudes and understanding to a deeper, higher level. I come in contact with other people, but most people coming to Rishikesh have a spiritual intonation, so that makes it a good start. I do not go looking for contact with people, but it just comes naturally at the restaurant or through the yoga class. » (R7)

« I want to live in a spiritual community. [...] It's like I have no control of that mind. It's sort of like asking a baby, a child, to learn grade five algebra. It's too big of a jump for me. [...] I'm not ready. So I need the support of people who have good vibrations. » (R8)

« Tous ceux qui respectent le même enseignement, on a quelque chose en commun. En yoga, on dit qu'on est béni trois fois. Premièrement, par la naissance humaine, et ce n'est pas évident, c'est une grande chance. Deuxièmement, il y en a peu qui veulent évoluer. Ils se satisfont des instincts animaux : sexe, manger, maison. Ils ne veulent pas trop changer. Troisièmement, c'est rare d'avoir un enseignement de première main. Moi j'ai été des années dans des chemins compliqués, eu des professeurs qui avaient de bonnes intentions, mais c'était limité. Un gourou qui a été au bout du chemin, comme Sivananda, il y en a très peu, c'est très rare. Forcément, avec d'autres qui ont ça, il y a un lien, on se sent compagnon. » (R12)

Leur communauté spirituelle est cependant principalement composée d'autres expatriés occidentaux, avec qui le contact est décrit comme plus facile.¹⁰ Certaines difficultés dans les communications interculturelles avec les Indiens sont en effet nommées, même si parfois elles le sont à demi-mot (voir Tableau XXIII, p.264).

Tableau XXIII: Des difficultés malgré tout

« Everybody thinks you're rich. That's probably one of the biggest problems. The Westerners have a lot of money and if they can extract some of it... [...] And possibly in the ashram situation, they don't think we take it very seriously. I think that's the biggest point. They think we are kind of playing spirituality, not really serious. Because in the cultural system, a true sadhu, or a yogi, has nothing, is bare, wear no clothes, has a strict <i>sadhana</i> practice, is strict about everything. So they don't think we are really serious. But then, I think sometimes they are quite surprise because we give a talk and then they get surprised by our knowledge. » (R2)
« Here I don't have to get involved so much with outside things. I'm not saying necessarily not to tell the truth, but you don't <i>have</i> to... You can just give a quick short statement, or even sometimes just, you know, like telling the neighbours "I'm going home to work". Even though I don't, but I just don't want them to think that I have that much money. » (R7)
« I was so fed up with people thinking I had money, and I remember screaming at one beggar saying : "look at my heart!" Because I felt all they saw was white skin and they thought money. Even last night one man said to me : "But you have money!" And I said : "I don't!" » (R8)
« Mais d'expérience, avec la majorité des Indiens, le contact est limité à bonjour, acheter, vendre. C'est un désavantage d'être occidental. Avec d'autres personnes, le rapport est plus profond, on s'intéresse. » (R12)
« They think I'm rich, but not so. They see that some people can do things that I cannot. I explain. » (R13)

Leurs récits révèlent en effet que les expatriés occidentaux, même spirituels, ne sont pas moins exempts des stéréotypes culturels qui pèsent sur les Occidentaux en Inde (ou ailleurs). Si les préjugés envers le manque de sérieux spirituel des Occidentaux peuvent leur déplaire, l'idée qu'ils sont nécessairement riches est néanmoins l'irritant premier dans les relations interculturelles.

Les informateurs répondent différemment à ces bris de communication : tantôt ils acceptent cet état de fait, tantôt ils jouent de dissimulation, tantôt ils s'insurgent, tantôt ils expliquent... De même, dans le cas des femmes blanches, pour qui l'altérité est double (comme elles sont le plus souvent en contact avec des hommes indiens), les réponses aux stéréotypes sexuels sont variables : l'une tente d'être plus alerte et sensible, ou de discuter; l'autre travaille sur son caractère, afin d'être plus conforme à la société indienne; l'autre change de statut pour faire partie du système culturel indien; l'autre encore s'efforce d'expliquer sa réalité (voir Tableau XXIV, p.265).

Tableau XXIV: Spirituelles, mais femmes

« I learned when I was young that how you conducted yourself, and what kind of energy you give back, was very important. But I could say I was always, always, always treated with respect. And when harassment came, it was perhaps [because] I was not always sensitive enough to the environment. Of course, the second question, that everybody asks me, is "are you married?", and it looks very strange that I'm not married, that I'm alone. But on the other hand, I find it a good talking point. I find that a lot of more educated young, women especially, envy me my independence. » (R5)
« There are difficulties also because I am a woman and I am outspoken. Even in Canada I'm outspoken. I speak my mind. This is not an Indian custom. [...] Sometimes I'm seen as being pushy, or too extreme compared to them. So I'm one extreme, they are another extreme. But slowly I'm learning. I'm here to learn. » (R8)
« They changed attitude when I became <i>sannyas</i> , completely, very much so. The immediate neighbours were happy to accept that : they had seen me from the beginning, so it was taken seriously. It is not always like that [...] But for me it was easy. The very next day they were touching my feet, were happy to have a resident swami, were proud of it. » (R10)
« Sometimes I tell friends, I explain that in my culture I can talk with all men. I can explain them : now I'm studying, later I will marry. » (R13)

De façon générale, on note cependant que les informateurs rencontrés à Rishikesh voient les bris de communication avec les Indiens comme des opportunités de travailler sur Soi, des signes de la présence gênante de leur ego (voir Tableau XXV, p.266). Toute difficulté d'ajustement culturel est ainsi interprétée selon le cadre philosophique du *Vedanta*, c'est-à-dire comme une difficulté à surmonter dans l'intérêt de leur propre développement personnel ou spirituel, comme un rappel que l'ego n'est toujours pas anéanti, et qu'il leur faut continuer leur travail de détachement. Il y a donc, dans le discours des expatriés spirituels, un désir de s'ajuster, de s'accommoder, d'accepter que « Ce qui est, Est ».

Tableau XXV: Le travail sur Soi

« Il faut reconnaître que c'est moi la source de l'amour, c'est à moi à aimer. Le défi est d'aimer ce qui est laid, menteur, malade. [...] Indien ou Occidental, chaque individu a son aura. Si je partage, ça va très bien. » (R1)
« I can say I mainly had very good experiences and any bad experiences I had were in the early years when I should say, I myself was not in such a state of harmony as I am now, and so some things struck me as difficult, but generally I found it very very good. [...] I think one of the worst difficulties was sorting out what was true from what was not true. In those days I use to meet situations where I realized that people were not being honest, whether it was with the price of a cabbage or other things, and I had some difficulty with that. It was like going in the jungle, you never knew who to trust and who not to trust. But, over the years, I gradually realized that the human being has something in which it tells you if somebody is honest or not. And I learned to develop those kind of skills while I was India, which I never would have if I had stayed in the West. And I can say that in recent years I haven't seen that as a problem. » (R5)
« You know, I don't feel the need to change the world. I believe anyway that any change comes from understanding [the need] of changing the self. However how they are culturally, you know, <i>they are</i> . I don't want to judge it. [...] So I basically accept whatever it is that's there. It might not always be pleasant or good, but I don't feel that's my role to take an active political social role to change it. » (R7)
« I'm here to learn patience, understanding. I'm here to learn how to have relationships, which I never learned in my family. And so this is quite a hard thing. Rather than learn how to have relationship with somebody in Canada, I've gone to such an extreme, such an opposite culture. Opposite, but inside they want peace. And they are very peaceful people. So the underlining cord between myself and the Indian people is the same. The expression is different, but I need to learn that relationship. » (R8)
« Let's not talk about bad experiences. Because, really, you can't really say they are bad! Even though they look bad, in the end it will always be good for us. [...] Every bad experience actually is a push to overcome. Because what hurts, what gets disappointing and frustrating will hurt. It's the ego. And we want to get rid of the ego. We want... Actually the ego doesn't exist. We want to realize that it doesn't exist. » (R11)

Les différentes façons de nommer ces interférences culturelles, qui au premier abord peuvent paraître en contradiction avec leur idéal ascétique, font en effet écho dans une certaine mesure aux enseignements du *Vedanta* : on *accepte* un stéréotype culturel qui nous est assigné; on *ajuste* ses paroles; on se *détache* des relations sociales trop encombrantes; on se *détache* émotivement des questions qui nous sont adressées; on *travaille sur soi*; on *incarne* la divinité (par le *sannyas*). Même cette informatrice, qui se prend à crier aux mendiants, demande en fait à être vue comme un être pur, sans égard à sa couleur et son porte-monnaie; elle demande en fait à ceux qui l'interpellent d'avoir une pensée conforme au *Vedanta*.

La spiritualité imprègne donc les relations interculturelles des expatriés rencontrés à Rishikesh, et le contact sur une base spirituelle est clairement privilégié par rapport aux contacts sur une base interculturelle. En fait, l'insertion locale des expatriés se fait principalement au sein de l'ashram, un espace social spirituel fréquenté principalement par d'autres occidentaux, et un lieu qui en raison sa conductivité, est nécessaire à leur développement spirituel. Cette recherche de développement spirituel peut même amener certains informateurs à se détacher socialement, afin de ne pas être envahis par des drames personnels et risquer de perturber leur calme intérieur (voir Tableau XXVI, p.267).

Tableau XXVI: Le retrait social

« J'ai décroché du jeu social canadien, je suis plus moi-même ici, je ne suis pas intéressé à retourner au Canada. Il y a plus de pression à être branché quelque part, [alors qu']ici je peux être débranché. Je vis une vie d'ermite. Et quand je quitte ma cave, mes habiletés sociales et ma joie sont merveilleuses. [...] Cela se fait sans effort. C'est devenu aisé parce qu'il y a un sentiment de non-implication : on ne fait que passer. [...] Je suis bien, loin du centre, isolé. Je ne <i>deal</i> plus avec eux [les gens de la communauté], je n'ai aucun intérêt dans les drames quotidiens et le placotage. Et ils me laissent seul. » (R1)
« Basically I don't, like I said, cross the river. I don't want to get involved in that mishmash of travelers and tourists interactions, with Indian business man and young males that always want something. I don't want to get involved in that. So it appears that in the quieter side of town, people are still shy and kind of you know, giving you your space. » (R7)
« Moi je ne suis pas très social, je ne recherche pas du tout le contact, je suis solitaire, mais je ne suis pas un bon référent. [...] Les relations c'est un combat énergétique : il faut essayer d'avoir l'amour et l'attention dans la plupart des rencontres sociales, c'est une guerre d'énergie. La plupart ne parlent pas pour dire quelque chose d'intéressant, mais pour avoir l'attention. » (R12)

L'idéal de détachement, clairement visible dans cette volonté de se retirer socialement, pousse en effet certains informateurs à éviter d'être distraits par des considérations pratiques ou des discussions triviales avec des gens ne faisant pas partie de la communauté spirituelle. Si certains choisissent de se retirer socialement afin de se concentrer sur leur spiritualité, tous ne font toutefois pas ce choix, certains entretenant même un vaste réseau social. Malgré tout, l'idéal de non-implication émotive est présent, et colore autant les relations interculturelles que les relations avec les pairs au sein de la communauté spirituelle.

◆ *Calcutta, entre deux communautés*

Dans le cas des expatriés humanitaires, la situation est fort différente. Plutôt que de se détacher, on cherche au contraire à s'engager auprès des plus pauvres des pauvres. Cet objectif amène cependant une autre scission au sein des relations sociales, les informateurs étant attachés à une catégorie spécifique d'Indiens locaux (les pauvres), et résistant à l'établissement de liens engageants avec une classe plus aisée d'Indiens (voir Tableau XXVII, p.268).

Tableau XXVII : Et les Indiens plus riches?

« Je les aime beaucoup [les gens de la rue] et je crois qu'il y a une relation qui est vraiment saine. Et après, la classe sociale des gens au-dessus, j'ai pas vraiment de contact avec [eux]. C'est des gens que je n'ai pas trop l'occasion de rencontrer. » (C2)
« I don't like rich Indians. I think they are arrogant for whatever reason. I couldn't find out for what they are arrogant. [...] I met many rich Indians. I avoid the places where you can find them, because whenever I meet them, then they almost kiss my feet and they adore me for the job I'm doing, and then they always say : "I couldn't do it because I don't have time." What are you doing the whole day? Rich ladies are obviously only sitting on their sofa, doing nothing because they have servants of course. Their biggest fear is that their servants would suddenly ask for a bigger salary, and would maybe refuse to do that job. » (C4)
« I have never been and would never go to a function or a wedding or those things that middle class people seem to enjoy. Or a restaurant or anything where middle class people go. I am totally identified with the poor. So I'm trying to live that way also. [...] Because I can't communicate with the middle class. We speak misunderstanding and things like that. » (C7)
« Middle class Indian children are just as spoiled as the kids in the West. The kids who are sweet are the poor children, because they appreciate everything, they don't take anything for granted. Whatever you do makes them happy : put a little sticker on their hand, it makes them happy; sing a song with them, it makes them happy. » (C12)

La différence de classe sociale joue donc clairement un rôle dans les relations que les expatriés humanitaires entretiennent avec les Indiens locaux. Cependant, malgré leur désir d'engagement avec une communauté indienne locale pauvre, des bris de communication surviennent néanmoins (voir Tableau XXVIII, p.269).

Tableau XXVIII : Les obstacles à la rencontre interculturelle

<p>« They are the most curious people I have ever met in my whole life. And they don't let go. That's the problem. They don't know any boundaries. [...] I had to teach them to give me privacy. [...] Sometimes I tell them we are not getting married in my country. Full stop. [...] Or when they ask me about my parents, I tell them it's part of our culture that we have to live on our own. So in that case, it doesn't matter if you stay on this side of the planet or on the other side. [...] And maybe we wouldn't come that close, but we respect each other. I mean I cannot understand that someone in India eats 45 Thursdays a year with their parents. I just can't understand it. In the same way, they cannot understand why we are not living with our parents or why our parents don't want us anymore. I think you don't have to explain, it's just a fact. » (C4)</p>
<p>« Je n'arrive pas à faire 100% confiance aux Indiens. [...] Je n'ai pas le temps, et quand j'ai un moment à moi, je le prends avec des gens à qui je fais 100% confiance, et il se trouve que ce sont des étrangers. [...] Et le mode de vie indien, manger par terre, moi même si je voulais m'insérer, je n'ai pas envie, pas le temps. Et mon expérience, c'est que plus on est amis, moins ça marche. C'est mon rôle de mettre un stop pour que ça marche. On peut pas être copain avec tout le monde, donc avec personne. » (C5a)</p>
<p>« J'ai cette envie là d'être plus près des Indiens, mais c'est dur de s'intégrer. J'aimerais, mais c'est pas évident. Les relations sont difficiles, la confiance aux étrangers est plus facile, alors par la force des choses, on se retrouve entre étrangers. Mais j'aimerais, mais à cause de l'argent, le sujet revient tout le temps... [...] Je m'arrête dans la rue pour dire bonjour, mais du coup on me pose 15 milles questions, ils sont curieux, où tu vas, tu viens d'où, c'est un peu lourd... » (C5b)</p>
<p>« Very often they ask questions I try to avoid. I know they wouldn't understand and it all has to do with the christian philosophy. First of all, they can't understand why I never married and so whenever they ask this question, I just try not to explain it. And on the religious side of why we wouldn't do something for a salary. There is not a concept of such a thing because money is absolutely necessary for people here. So there are some things that I do try to avoid because here a single person like me, a female more than a male, would be considered a failure in the society. So those are some things [discussions] I try to avoid. » (C7, informateur masculin)</p>
<p>« Je change de conversation, ça tourne toujours autour de l'argent : "T'as une voiture, combien ça a coûté?" Chaque fois qu'on répond, on les fait rêver. Ça dérange. On n'a pas envie d'avoir cette étiquette, il faut expliquer à tout le monde qu'on n'est pas riche. » (C9)</p>
<p>« I said I want to work here, I just want to work with the poor. He said : "Why? We've got Mother Teresa." The standard approach. I said why don't you come with me to see, and just see, if there is anything wrong with this place. He said : "It's the fault of you people, British." I said : "Well, I was still at school when the British left, I'm not responsible!" » (C11)</p>

Tant les différences culturelles (telle la notion de vie privée, le statut du célibat), que les images dominantes de l'autre (comme l'Occidental qui est vu comme un colonisateur, une personne riche), viennent en effet nuire aux relations interculturelles des expatriés humanitaires. Certaines divergences sont discutées (on tente d'enseigner la notion de vie

privée, on explique sa distance face à l'entreprise coloniale), d'autres sont mises au rang des faits non discutables (on ne se marie pas dans notre culture, point à la ligne). Certains expatriés évitent des sujets de discussion en particulier (telle la notion de bénévolat ou de célibat), alors que d'autres préfèrent prendre leur distance d'avec les Indiens locaux (se servir de leur position pour marquer la distance, développer des amitiés avec des étrangers seulement).

En outre, les rapports de genre sont fréquemment mentionnés par les femmes expatriées comme étant un obstacle majeur aux contacts interculturels (voir Tableau XXIX, p.270). Certaines femmes choisissent de déformer leur réalité, par respect pour l'autre culture et pour faciliter la communication; alors que d'autres prennent des actions pratiques pour modifier les signaux qu'elles envoient malgré elles, et pour faciliter les interactions. Ces différentes approches face au fait d'être femme et étrangère en Inde témoignent néanmoins dans les deux cas du fait que les différences culturelles peuvent interférer dans les relations, et peuvent parfois mobiliser beaucoup d'efforts de la part des expatriés; des efforts pour se fondre, mais aussi des efforts pour mettre et montrer clairement ses limites.

Tableau XXIX : Être blanche et femme à Calcutta

« Je dis que je suis mariée, pas pour ne pas avoir à expliquer, mais parce que dans leur culture, c'est quelque chose qui est complètement hallucinant, quoi [d'être célibataire]. [...] Une femme qui n'est pas mariée, c'est quelque chose de pas bien, c'est pas normal, j'ai peut-être un gros problème, tu vois... Exactement comment te l'expliquer je sais pas, ça les dérangerait *eux* que je ne sois pas mariée. [...] Je ne cache pas quelque chose, je n'ai pas honte de ne pas être mariée, mais quelque part, je sais que pour eux, ça leur fait plus plaisir de savoir que je suis mariée, que d'imaginer que je suis en souffrance parce que je le suis pas. Parce que c'est difficile de leur faire comprendre : je suis heureuse. [...] Après, quand c'est des hommes qui me parlent, là c'est peut-être plus pour qu'ils me fichent la paix. Parce que ça peut porter à confusion, t'es pas mariée donc tu cherches un mari. [...] C'est à parts égales, quoi. Eux ils me racontent ce qu'ils veulent; moi aussi. » (C2)

« Sexual harassment is a big problem. [...] Being white is the worst of the problems that can be. [...] Sometimes I wish I would have a dark skin color, the Indian type. It's also one of the reasons why I have short hair. [...] Because it's black, and it was long, that long. I mean, everybody knows what hair means to them. [...] As long as I live in India, I will have short hair, definitely. Because I'm sometimes fed up. It's not easy to be a woman here sometimes. But I fight back and also if somebody would touch me or something, I would kick. [...] I might get killed, but nobody will take my pride away. » (C4)

Que l'on adopte des stratégies telles que la distanciation, l'évitement, ou la distorsion, la plupart des informateurs se résolvent dans tous les cas à des changements d'attitude afin de ne pas être constamment dérangés, révoltés ou irrités par des situations de toute façon incontournables.¹¹ Des difficultés que l'on surmonte dans ce cas-ci non pas au nom de l'anéantissement de l'ego, mais au nom de la mission humanitaire que l'on porte.

Ces difficultés, nommées sans ambages dans les récits des expatriés humanitaires, sont telles que ces derniers ressentent le besoin d'avoir une communauté d'appartenance autre que la communauté indienne locale à qui ils viennent en aide. La présence des pairs est en effet essentielle au maintien de leur mission humanitaire (à l'exception du cas de Ravi, voir section 5.4), et représente leur communauté première d'appartenance, avec laquelle ils peuvent partager leur expérience, voire s'en dégager, parfois (voir Tableau XXX, p.271).

Tableau XXX : La présence des pairs

« J'ai plein de gens autour de moi qui pensent la même chose, donc ça me conforte. Si j'étais toute seule à penser ça, peut-être que je me dirais il faut pas le faire, parce que s'il y a que toi, c'est pas normal. En fait, quand tu as un pied là-dedans, tu as mis un pied à Calcutta, tu vas rencontrer que des gens qui font quelque chose. Moi je suis complètement en admiration devant tous ces jeunes qui ont 18-20 ans, qui viennent ici pour six mois, un an, plus des fois, et qui du matin au soir se donnent chez Mère Teresa ou pour une association. » (C2)
« Sometimes I also need someone who is a human being, somebody who is pulling me out. What was more important for me was, therefore, that volunteers always put me in a very dreadful position, because for them, I'm somehow a hero. They come here for 2 months, sometimes for 6 months, but I stay here. So they put me in a very high position. They trap me in that position and I'm not allowed to do other things. [...] Suddenly something was moving inside that I wanted to be me, just me. And you can only do it with people who are doing the same job. [...] I don't have friends who are admirers. [...] It only works with somebody you can trust, like my friends. If I tell them that I don't want to talk about slums, it's fine with them. There are many other topics. » (C4)
« In fact I take Thursdays off because that's when Mother Teresa's group has the day off. These days, I can do things with them. If they are planning to do this or that, I don't want to say that I'm working, So I keep Thursday as my free day. » (C12)

Ainsi, malgré que les contacts avec la communauté indienne locale soient plus significatifs que chez les expatriés spirituels, malgré l'attachement profond à la communauté indienne pauvre, qui représente leur raison d'être à Calcutta, la communauté première d'appartenance des informateurs est composée d'autres travailleurs humanitaires (expatriés ou non) partageant les mêmes passions et objectifs, et expérimentant les mêmes bris de communication avec les Indiens locaux.

◆ *Goa, tous pareils?*

Les informateurs rencontrés à Goa ont en commun avec les expatriés spirituels qu'ils ne nomment pas non plus d'emblée les bris de communication qu'ils expérimentent avec les Indiens locaux. Au contraire, ils présentent de prime abord Goa comme un endroit où il est facile d'interagir avec tout le monde, avec les Goanais locaux inclusivement, en raison de leur caractère et de leurs aspirations modernes (voir Tableau XXXI, p.272).

Tableau XXXI : L'aisance interculturelle

« I have friends outside the village : Goans who have been to the West. We have more things in common, such as an interest for having dinner out. They are also educated. When I talk with them, I can learn about India and they learn about Europe. It's an exchange. [...] In Goa, they see a lot of foreigners, it's not a fantasy. We live here almost permanently and they find the contact interesting. » (G1)
« The Catholic background makes a huge difference. [...] The daily communication is much easier here. Moreover, the Goans are a mixture of European and Indian and they also define themselves as Goans, not as Indians. It's something which makes it easier to live here. [...] Goans are used to foreigners, not only to foreign tourists. Foreign tourists are present since only 40 years, that is a very short period, but Portuguese arrived in 1861, so they are used to communicate with them. They [Goans] also have a certain Western attitude, so it is very easy to communicate with them. » (G2)
« They are so much used to Westerners. They have seen a lot of them here, they have seen all the types, such as the drug addicts in the past. They have confronted a lot. According to them, there is no reason to look up to Westerners because they have seen people in such pathetic situations. So when you meet them you feel that you are almost at the same level. [...] They are really used to white people, to Westerners. Here you are nothing special for them. » (G12)
« I have a nice lifestyle. People are together with the people from the country. You also have a part of the things you have in the country where you come from. And here you can bring many different nations together with the people of the country. I think that you will not find another place in the world where you will experiment as many extreme situations as in Goa. » (G16)

En effet, non seulement le passé colonial et l'influence catholique facilitent selon eux l'émergence d'une communauté globale et inclusive, mais l'activité touristique est aussi vue comme un prélude à ce mélange. La rencontre interculturelle est donc qualifiée de facile, en raison principalement du fait que les Goanais se sont habitués aux Occidentaux depuis des siècles et que le mélange culturel fait ainsi partie de la culture à Goa.

Conséquemment, les informateurs disaient pouvoir préserver une certaine continuité identitaire en Inde, ne pas avoir besoin de faire de compromis sur leurs valeurs, leurs habitudes de vie, ou leur code vestimentaire (voir Tableau XXXII, p.273).

Tableau XXXII : La continuité identitaire

« I wouldn't change to try to fit here. I mean, I don't think that it is necessary anymore. Not that I'm going to make anything that would be considered as a scandal or anything alike, but for instance, before, I wore a market outfit, and now, I put a pair of jeans and a t-shirt without any problem, it's fine. I also see Indian girls with sleeveless t-shirts. [...] I don't think that here you have to change that many things as in any other town. Here you can see big fat English ladies wearing bikini or shorts! As for myself, I would never dress like this around here, you know! But what can I say? It's not like a shock for them. It's not like if they haven't seen anything before. » (G9)
« For them, the Westerners are just a type of entertainment. The Goans are very, very tolerant people. I don't know any place in this world where people were able to do what they did in this place. The Goans let them do it. [...] I mean that you don't have to become Indian when you come to India. You can still be yourself. You don't have to become an Hindu to enjoy living in India. You can even reject any sort of religious idea and you will still be respected if you behave in a certain manner. If you respect their cultures, their believes and their ways of living, then they will respect you as well. » (G12)
« Here, in Goa, you can do what you like to do. [...] I don't change my style. My neighbour asked me if I was wearing the same stuff in Germany and I said yes. According to me, respect does not come from the style, but from behaviour. The local people around me knows already that I have respect. I give respect because I help them, I'm friendly, I'm open. [...] I never changed my style only to get respect. You can live as a white person here without any problem. » (G16)

Si les rapports de genre présentent aussi pour les expatriées vivant à Goa un défi supplémentaire, les récits biographiques recueillis suggèrent que les informatrices perçoivent ce décalage comme un simple décalage temporel destiné à se résoudre éventuellement (voir section 6.4).

Paradoxalement, si les bris de communication sont quelque peu niés par les informateurs à Goa, c'était le seul site de recherche où les tensions sociales étaient palpables avec la communauté indienne locale.¹² Du côté des expatriés, on ne perçoit pas toujours le problème, et si oui, on argue que ce ne sont pas eux qui sont en cause, mais les touristes qui leur donnent mauvaise réputation (voir section 6.4). Cependant, derrière ce discours d'aisance interculturelle, de communauté globale et de non-nécessité d'adaptation, on décèle dans les discours des expatriés vivant à Goa des traces des difficultés rencontrées (voir Tableau XXXIII, p.275).

Si les relations sont qualifiées de faciles avec les Goanais dits modernes, ces derniers ne font donc pas partie de la communauté première d'appartenance des expatriés, qui se regroupent plutôt entre eux. Encore une fois, c'est au nom d'intérêts similaires que se fait le regroupement, et non pas au nom de leur occidentalité (voir Tableau XXXIV, p.276).

Comme on l'a aussi vu avec le cas de Millie (section 6.4), c'est le style de vie partagé qui favorise l'appartenance à une communauté spécifique, le style de vie hédoniste ou bohème étant rarement partagé, voire dans certains cas dénoncé, par la communauté indienne locale.

Pour les trois groupes d'expatriés, les regroupements se font donc principalement sur la base d'affinités premières qui sont à la base du projet d'expatriation, soit l'intérêt spirituel, l'engagement humanitaire, ou le désir d'avoir un style de vie en-dehors d'un système social trop rigide. La présence de gens partageant ces intérêts et modes de vie est essentielle aux expatriés occidentaux. Si les regroupements ne se font donc pas au nom de l'occidentalité, les communautés premières d'appartenance qui émergent sont néanmoins principalement composées d'Occidentaux.

Les relations entretenues avec les Indiens locaux sont elles aussi étroitement liées au projet d'expatriation : tantôt on les appréhende selon le cadre philosophique du *Vedanta*, tantôt on les entretient par le biais d'une mission d'aide, tantôt on les chérit et les décrit à la fois au nom d'un idéal cosmopolite.

Tableau XXXIII : De l'impossible intimité

« If you have close relations, there is jealousy. [...] I don't disturb them, they don't disturb me. I do business in the village. It's peaceful and superficial. » (G1)
« You're coming from a different part of the world, but if I'm telling you something about my relationship to my parents for example, you know what I mean. If you are telling me something, I can imagine what you are saying and I think that I can categorise what you are meaning. With an Indian, it is not possible to discuss the same topic. He has another view on what life should be, what life meant to be. Also, spiritually, it is too different. » (G2)
« Even though I've got beautiful Indian friends, I've got some, but not a lot with whom I feel close or intimate. Most of my friends are Westerners. [...] I can relate to Indians who have hang out with Westerners and have picked up their attitude. The educated Indians are like Americans from 1950, and I feel no connection with Indians from the villages. They are just some strange exotic creatures such as the birds, the trees or the alligators. [...] I can't really say that I understand how they think or feel. There are presuppositions, the language differences, and that are not so obvious. You think you're communicating, but it's two different worlds here. So I can't figure it out. » (G5)
« They are different, they are thinking differently. And you're still a tourist. [...] I will be a foreigner all my life here. They think we are all rich. » (G10a)
« On est toujours des blancs, on restera toujours des blancs, ça c'est sûr. Quand même les Indiens ils voient des blancs, il y a les euros et les dollars sur le front. C'est quand même une réalité. » (G13a)
« It's difficult, because I think the best friendship is with people who are already a little bit more Westerners in their attitude, because otherwise their way of thinking and living is too different from ours. It doesn't mean that you don't like the people, that you don't talk with them, but at the end, the Indians to whom you become closer are always the modern ones, the more Westernized ones. They already have a different attitude, also about the respect for women. It's like this. [...] If you become closer to people, it's a very different world. That's why I meet more Westernized people : they have a different attitude, a different kind of thinking. They have an idea on what is Europe or what is America or what Western world is. » (G16)
« I have no contact at all, because at the beginning they came and asked for money. [...] It's difficult because they always want something from you. They think money fall from the sky. [...] I know all the local people and our relation is friendly, but I haven't developed any friendship such as it is understood in European terms. » (G17)

Tableau XXXIV : La communauté d'appartenance

« I tried to settle down in Varkala, Kerala, and I realized that there is nearly no Western community. There are some people, but not every Westerner would be my friend... And I felt very isolated. » (G2)
« Actually, the people I am looking for here are other Westerners. If I met these people in the West, I would not be so turned on, but I enjoy the company of Westerners I meet here in India. [...] I'm interested in anybody who can stand any kind of meditation or anything similar. Whether we're the same kind of people or not, it doesn't matter. But I want to work with spiritual seekers, I'm not interested in those who want to know how to get a better job, and other mundane people interested only in wordly matters. I want to work with people who want to know who they are. » (G5)
« In the end I chose Goa also because of the community, because of the people here. There is a possibility to do something together with the people. In other countries, you don't have so many people or the story is different. » (G16)

7.5 Le renouveau identitaire : les valeurs et le statut

Les projets d'expatriation des différents informateurs, s'ils contribuent à l'émergence de nouvelles communautés d'appartenance, induisent aussi des transformations identitaires plus ou moins importantes selon le groupe d'expatriés. Certains adoptent un nouveau cadre de référence pour se penser dans le monde, d'autres connaissent des transformations plus ponctuelles. Dans tous les cas, leur statut d'expatrié occidental en Inde contribue aussi à leur renouveau identitaire.

◆ *Devenir expatrié spirituel*

La spiritualité se trouvant au cœur de la vie des informateurs rencontrés à Rishikesh, ceux-ci mettent sans surprise l'accent sur l'importance première de leur spiritualité dans leur cheminement personnel et leur transformation identitaire. Leur pratique spirituelle et leur internalisation de l'idéal du *Vedanta* a effectivement pour résultante une transformation intérieure qui modifie leur façon d'être (voir Tableau XXXV, p.278).

Les expatriés spirituels retirent globalement de ce cheminement spirituel et de ces transformations intérieures un sentiment de bien-être, de joie, de sérénité, de liberté, un sentiment que c'est là la voie pour leur émancipation. Ce sentiment de plénitude et ces transformations bénéfiques à leur bien-être personnel sont cependant aussi parfois associés, plutôt qu'à un cheminement strictement spirituel, à une culture indienne qui contribue à leur renouveau identitaire. Si leur nouveau cadre de référence spirituel est toujours sous-jacent, on note donc que leur contact avec la culture indienne contribue aussi à leur transformation identitaire, par le biais de ce que certains ont appelé la conscience aiguë de soi (voir Tableau XXXVI, p.278).

Tableau XXXV: La transformation intérieure

« Mon amour est plus grand, je suis plus patient, ma joie est autogénérée, j'ai une immense indépendance. J'ai un sentiment d'auto-joie, causée par Soi. [...] Ce n'est pas l'Inde, c'est la méditation, puis l'Inde aide à faire ça. On apprend à être maître de nos décisions, comprendre les drames, on n'est plus esclaves des impulsions. [...] Plus besoin de faire des activités, de rencontrer des gens pour enlever la douleur d'être seul. » (R1)
« I thought that my happiness depended on owning things. Even though I was a simple person. I thought that I would not be able to sleep unless I worked on that. I was in constant meditation, trying to figure that out. I realized that happiness does not depend on particular circumstances. It was a complete revelation for me. » (R10)
« This is just a personal development step. The main thing is to let go so many things. Because we have shaped our personality in a certain way and we have learned so many things to be someone, and now we have to unlearn all this. [...] It just became deeper and more understandable. Understanding is the most important part of a spiritual life. First you understand, and then slowly, you reach a changing step and then, the whole concept of letting things go appear to you. » (R11)
« Je suis ici pour l'évolution spirituelle, de l'esprit. Pour la recherche de cette âme, on doit purifier le corps et la tête, donc changer de caractère, de personnalité, travailler sur la vertu. [...] Il faut obligatoirement travailler le caractère, c'est le plus important pour arriver à la lumière. [...] Ça prend un changement de personnalité total. [...] Le dernier obstacle, principal, c'est l'ignorance de la vraie nature. [...] Ça veut dire aussi <i>surrender</i> , s'abandonner, abandonner son désir personnel à la volonté du divin. » (R12)

Tableau XXXVI : La conscience de soi

« I had to encounter myself much more deeply. I think that a lot of people experience that in the early years. You could for instance find that I was much more subject to fear than I had realized I was the West, because there is nothing here which offer the same apparent security. I had to face that, years ago. In those years, there were also lots of things that made me angry and irritated. These were situations that I wouldn't meet in the West. I also gradually have learned to deal with that, and not to let myself be so overcome by this anger, or having the same kind of expectations than I had in the West. In other words, I began to live not just with my head, but more with my heart and in harmony with the life forces. I became more in tune with life and with what's really going on around me. I can say that these were the big things I have learned in India. » (R5)
« I learned how to be with myself. I've learned to understand what I need to learn and how to start to feel who I am. Otherwise we go to the world like bulls. You know, we say that when we look at a culture, then we can see what our own culture is, right? So when I'm around all these very calm and spiritual people, I feel the need for my own development. And it has started. So this is the beginning. » (R8)
« I learned patience, flexibility. [...] In the West we control our environment, it works well for us. But as human being, you don't have control on the universe. India has shown me that one is insignificant as an individual. I learned that flexibility, patience and tolerance make humans more content, more harmonious. » (R9)

Outre la possibilité que leur offre l'Inde de faire certaines prises de conscience et de progresser spirituellement, c'est aussi leur nouveau statut d'expatrié, et son impact sur leur développement personnel, qui influe sur leur décision de demeurer en Inde (voir Tableau XXXVII, p.279).

Tableau XXXVII : Le statut d'expatrié spirituel

« I'm in a fairly unique position, I think, because they recognize me as a foreigner who's very sympathetic to India, and I get a very good deal out of it. [...] And yet, I have a perfect freedom, nobody controls me in any way. It's just very harmonious. So, I think that's fairly unusual. [...] If I were Indian, I would have duties, and the duties would be to get married and have children, but being a foreigner, I'm exempted from this duty and I am very happy about that. » (R5)
« I'm very happy to have grown up in Canada. You know, you then have a great basis, a great place to grow up in, good values, and you meet good people, honest, straightforward. One benefit I get from being in Asia is to not get caught in all those rules and regulations. [...] And that's the thing about being a Westerner in Asia : you're kind of half. You don't have to follow and you are not bound by all the Asian rules and cultural norms and standards. Norms are numerous here, but we aren't bound by them. We are being given exception. » (R7)
« I used to want people to behave in a certain way, and if they weren't like that, either I wasn't their friend, I didn't know how to cope with the situation, I got angry or I felt any other of those bad feelings. Here, in India, this has become a lot better. People aren't the way you want, but then you tell yourself oh well, never mind, let it go. But it could be because in India we are generally roaming, we are moving, we don't <i>have</i> to stay. For instance, if we don't like an hotel, we just move. If we don't like a person, we just don't go with him or her next time. If we don't want their vibration, we're not gonna go on the journey with them next week. Whereas in our country, it seems like we're set, we're attached, because of our job mainly. Some people have family, some people have friends, and in our country the third attachment is the job. But one of the greatest Hindu teaching is non attachment. So that's the learning. » (R8)
« I'm always a foreigner. At first I was more idealistic, but I'm happy to be a Canadian in India. I don't want to be an Indian. It's not being negative, but it is seeing things as they are. [...] To be an Indian has some positive aspects, but it's also difficult. And I do not have to deal with that. I have the best of the two worlds. [...] It's a chance to be in this position. » (R9)

On peut noter que les informateurs rencontrés à Rishikesh tirent en effet partie de leur statut d'expatrié. Si ce n'est pas explicite dans leur discours (à l'exception de R8 qui trace un lien clair entre son statut d'expatrié et son idéal de détachement), leur idéal védique de détachement social, qui leur procure tant de bien-être, est dans une certaine mesure facilité en raison du fait que leur rôle dans la communauté locale n'est pas régi par des règles strictes, pas régi par les traditions indiennes locales. Leur statut d'exception facilite donc leur cheminement spirituel, en les libérant de certains liens sociaux trop contraignants, et en leur permettant de se consacrer pleinement à leur spiritualité.

◆ *Devenir expatrié humanitaire*

Si les expatriés humanitaires n'adoptent pas, comme les expatriés spirituels, un nouveau cadre de référence pour faire sens de leur relation au monde, l'importance que vient prendre leur travail humanitaire dans leur vie amène néanmoins chez eux des changements de valeurs significatifs (voir Tableau XXXVIII, p.280).

Tableau XXXVIII : L'humanitaire comme moteur de la transformation personnelle

« J'ai eu une éducation religieuse, j'ai fait le parcours classique du bon chrétien, mais après j'ai laissé tomber. Je devais avoir 14 ans, j'allais plus à la messe. Dieu, je n'avais pas besoin. Donc je [ne] me suis pas du tout intéressée à lui, et c'est un truc qui m'est revenu à l'intérieur sans que j'aie le chercher. [...] Mais là, j'ai un besoin de repartir au fond de moi. [...] Peut-être que t'as besoin de la foi pour arriver à supporter, ça je crois que... Pour moi c'est pratiquement sûr. C'est plus facile pour moi qui suis chrétienne, que pour quelqu'un qui ne l'est pas. » (C2)
« <i>Nadia</i> : Est-ce que vous faisiez du bénévolat avant? Pas du tout, ça m'est venu du séjour ici. J'ai réalisé que je vivais très égoïstement. [...] C'était une révélation : je me suis rendue compte qu'on trouve le Christ dans les pauvres, qu'on peut le toucher du doigt. [...] J'avais eu des mourants dans ma famille, mais je ne l'avais jamais vu dans ce sens. » (C3)
« With the most destitute, the ones that I worked with, I can go to visit them with a throbbing headache or a terrible toothache or something and I might come out without it. They make you forget you pain, even on a physical level. But they also remind you of your weaknesses. Sometimes they are so accepting and good and placid about their own situation that I realize how anxious I am about small things. » (C7)
« Les gens chez moi font des retraites de guérison intérieure, moi ça ne me dit absolument rien de chercher au fond de soi, de son passé... Ça se fait naturellement, les choses arrivent, ça se gère tout seul. Le contact avec les pauvres me fait vivre les choses plus sereinement, m'empêche de réfléchir. En France, je supporte plus de réfléchir à des trucs qui ne servent à rien. Ici, non, j'ai même pas l'idée. Je pense sereinement. [...] Il y a toujours quelque chose à faire pour les autres. » (C9)

Ces prises de conscience, induites par l'expérience humanitaire en Inde, les amènent à consolider leurs valeurs humanistes ou à découvrir leur spiritualité. Cependant, ce changement ou cette consolidation des valeurs impliquent aussi que leur projet d'aide demeure central, et qu'il dicte leur transformation identitaire. Ainsi, les expatriés se doivent souvent de négocier la frontière culturelle qui peut les séparer des gens à qui ils viennent en aide, ou encore, ils tentent d'induire des changements dans la société d'accueil, et ce, au nom de leur projet humanitaire (voir Tableau XXXIX, p.281).

Tableau XXXIX : L'incitation aux changements dans la société d'accueil

<p>« The mother of the children, when she is talking about her daughter, she would say that she should do this and should do that, because in their caste... And I always tell her : "your daughter left that caste the second I started to take care of her. [...] She can be anything she wants. She's not a part of this caste anymore. She left that when I started to take care of her." [...] But it is so deep, because she [the mother] was raised like that, so it's hard for her. The children will have it easier. I will get them out of that. » (C4)</p>
<p>« La plupart des plus pauvres, ils sont pleins de superstitions : les chrétiens, les musulmans, et les hindous, presque tous. Pourquoi? Ils n'ont jamais été à l'école, alors ils répètent ce qu'ils ont appris. [...] Parfois je le dis : "je regrette, je ne participe pas à ça, si Dieu il est comme ça, moi je crois plus en Dieu." Alors ils me regardent comme ça : "Toi tu ne crois plus en Dieu? Ta vie c'est Dieu!" Ben, Dieu ça peut pas être ça, c'est pas possible. [...] On travaille avec les autres, et qu'il soit dans la pire des superstitions, même le pire des salauds, on travaille ensemble, tout en leur disant : dis donc, toi, t'exagères un petit peu. » (C6)</p>
<p>« You know, you can't come in like a gang-buster and expect people to change overnight just because that's your expectation. It's not going to happen. They <i>will</i> change, but slowly, slowly... Slowly they have to understand the benefits of changing their teaching style, or changing their approach to record keeping, or changing their expectations of the children. [...] They're stuck in a rut in India : it's all based on memorization. They memorize entire textbooks, without understanding a single word of it. And so these teachers are shown a different way of teaching, and because of that, they are actually excited about it. » (C12)</p>

Qu'il s'agisse du système des castes, des superstitions, ou des techniques professionnelles, il est clair, pour ces expatriés, qu'il revient aux Indiens de réviser certains de leurs référents culturels. Certains informateurs disent même explicitement refuser l'idée d'une transformation identitaire, assumant pleinement leur occidentalité (voir Tableau XL, p.281).

Tableau XL : Assumer son identité

<p>« Tu es étranger, on est Européen, on ne sera jamais Indien. Chacun à sa place. Je suis contre les Européens qui veulent s'indianiser à tout prix. Et même si t'épouses un Indien, que tu es 50 ans ici, tu ne peux pas changer ta manière de penser. Chacun doit garder son identité. Il ne faut pas essayer de modifier, de s'identifier. On n'a pas la même culture, les mêmes idées, la même philosophie, et ça n'empêche pas de travailler ensemble. » (C1)</p>
<p>« You become aware of all cultures. I love my culture, don't misunderstand me. That's where I was born. I hate the politicians, but not my country's people. I am American and I am not ashamed of that. That's the way I've always been, the way I am. I don't want to change my identity. If they don't like it, I don't care. » (C10)</p>

De telles attitudes sont cependant plutôt rares, la plupart des expatriés humanitaires rencontrés ayant un discours beaucoup plus nuancé sur leur identité culturelle, exprimant par exemple avoir le sentiment d'avoir été Indien dans une vie précédente, regretter leur blanchitude, ou encore apprécier l'impact sur eux de la façon de penser indienne.

Si certains mentionnent au passage être conscients pouvoir faire ce travail grâce à leur statut d'expatrié (voir section 5.2), et apprécier leurs privilèges, on ne peut cependant pas dire qu'on note aussi clairement que dans le cas des expatriés spirituels une satisfaction par rapport à leur statut d'expatrié en Inde, ou, comme nous le verrons, comme chez les expatriés vivant à Goa qui se sentent citoyen du monde. Néanmoins, leur statut d'expatrié humanitaire représente pour eux une transformation majeure dans leur vie, leur identité professionnelle devenant dorénavant l'essence de leur vie (voir section 5.5), et dictant dans une certaine mesure leurs transformations identitaires.

◆ *Améliorer son style de vie*

Si l'expatriation à Goa amène un certain renouveau identitaire, les informateurs ne se sentant plus contraints socialement et exprimant allègrement le sentiment de liberté qu'ils ressentent (voir section 6.5), ces derniers n'adoptent pas pour autant un nouveau cadre de référence. Au contraire, ils expriment leur satisfaction face au fait de pouvoir vivre en préservant une certaine continuité identitaire grâce à la modernité des Goanais (section 7.4).

Chez les expatriés rencontrés à Goa, c'est leur nouveau statut citoyen qui génère donc chez eux le plus grand renouveau identitaire. Certes, les informateurs mentionnent que leur parcours leur a permis de cheminer personnellement, mais c'est principalement l'idée de « l'ailleurs » qui contribue à ce développement personnel (voir section 6.5). Leur statut d'expatrié occidental leur permet en outre d'améliorer considérablement leur style de vie (voir Tableau XLI, p.283).

Tableau XLI : L'amélioration du style de vie

« When they ask me why I left, I tell them that life here is more relaxed, very cheap. I couldn't afford this house and two maids in Italy, my flat would be one third of this. But this was not the main reason to settle here; I was sick and tired of living in big cities. » (G1)
« I have a 500 squares meter courtyard, a personal cook, whatever I want. I can fly to Europe or somewhere else, I have 8 motorbikes, 2 cars, 6 months off every year. I can go to sit two weeks with the Dalai Lama on the top of Himalaya if I want. I'm an artist. During the off season, I make more contacts and more products. I have a lot of freedom. I don't have this possibility in the German society. » (G3)
« I do some socializing, some sleeping, I take a nap... It doesn't take much to live here. You don't have to work 60 hours a day [week] to pay high prices. Things are cheap. And there are two ways to be rich. One is to have all the money to buy anything you want, and the other is to not want anything, to just enjoy what you've got. [...] [In US] I was working 60-70 hours a week, I didn't have time to relax and enjoy. So what is being rich? Having something or having the time to enjoy something? » (G5)
« I came here thinking that for us it was the best quality of life. [...] I left a good business in Italy, all that because I was working like a slave and became a mother. I definitely have chosen a better quality of life. You always have chance in your life to choose the quality. It was a revolution to come here, but I definitely chose the best. » (G8)
« It's the same [like any other types of migration]. In both cases it's an economic migration. People are moving, seeking a better quality of life. [...] I like the West, but it is just too damn expensive. And there is also the weather. The West is nice if you have money. » (G10b)
« Ce n'est pas vraiment du courage, parce que dans la réalité, on est arrivé, lui comme moi, avec un peu d'euros, et quand t'as de l'argent dans un pays sous-développé où t'arrives, si t'es dans la galère profonde, t'as toujours la petite sonnette, tu dis si jamais ça déconne... » (G13a)
« It's cheaper. It's also one of the story : that you can open your company, that you can go here for business, that you can stay here also as a tourist for a long time. [...] I have many more possibilities here, especially in the way I want to do my production. For a company, you have to waste so much money first, and I don't have that money. And secondly, when you get a problem, you lose a lot in Germany. » (G16)

Ce nouveau style de vie se concrétise cependant non seulement dans l'amélioration de leur statut socio-économique, mais dans la possibilité qu'ils ont dorénavant de vivre « l'idylle rurale dans une oasis moderne » (section 6.3). Un style de vie qui représente dans tous les cas la raison principale de leur expatriation.

Les expatriés spirituels changent donc complètement leur cadre de référence pour adopter la philosophie du *Vedanta*. Leur statut d'expatrié contribue aussi à leur renouveau identitaire, même si les informateurs ne le mentionnent pas explicitement dans leurs récits. Les expatriés humanitaires vivent des transformations plus ponctuelles, liées à la consolidation de leurs valeurs humanistes, mais leur statut de travailleur humanitaire les amène à induire du changement social plutôt qu'à se laisser trop déplacer par une culture autre. Les expatriés rencontrés à Goa préservent eux aussi une certaine continuité identitaire, mais elle est exprimée de façon encore plus marquée que chez les expatriés humanitaires. Pour eux, c'est justement leur statut d'expatrié qui leur permet de ne pas se conformer à la culture indienne locale, et qui représente, grâce à l'amélioration du style de vie qu'il entraîne, leur plus grand renouveau identitaire. Or, le fait qu'un groupe d'expatriés adopte un nouveau cadre de référence, assoyant la transcendance de la religion, ou qu'il expérimente plutôt des transformations identitaires ponctuelles, n'est pas étranger au type de liens entretenues avec le pays d'origine.

7.6 Les pratiques transnationales, entre ressourcement et aliénation

Si tous les expatriés entretiennent des liens avec l'Occident, la nature de ces relations transnationales diffère en fonction du projet d'expatriation et des transformations identitaires qui lui sont associées. De même, les relations lors des visites en Occident, avec les proches ou autres, sont vécues de façon plus ou moins aisées selon le cas, certains expatriés ressentant plus fortement que d'autres que leur chez-soi est dorénavant intimement lié à l'Inde.

◆ *Le transnationalisme à petite dose*

De façon générale, les informateurs rencontrés à Rishikesh insistent sur le vide spirituel qu'ils ressentent en Occident afin de justifier leur désir de demeurer en Inde (voir Tableau XLII, p.286). Le mode de vie occidental, tel qu'il est vécu par les informateurs, ne leur permet pas, en effet, d'aller à l'essentiel : que ce soit en raison des distractions sociales, de l'effervescence environnante, de l'absence de communauté spirituelle ou du manque de support institutionnel, ce mode de vie les éloigne de leur spiritualité.

En outre, leur notion de chez-soi est pour eux intimement liée à l'Inde : les informateurs rencontrés à Rishikesh tracent en effet pour la plupart un lien entre leur notion de chez-soi et le lieu de leur développement spirituel (voir Tableau XLIII, p.287).

On remarque par ailleurs qu'il y a un changement d'échelle dans l'expression de leur attachement et que la notion de chez-soi est mouvante: tantôt elle fait référence à un « ici » indifférent, tantôt elle réfère à la communauté spirituelle, à Rishikesh, à l'Inde, ou encore à l'Asie en général, mais rarement est-elle d'emblée associée au pays d'origine. Cette sensation de confort liée à l'Inde, difficile pour eux à expliquer rationnellement, semble liée sinon explicitement aux incarnations du passé, à tout le moins à la zone de confort spirituel que procure la terre d'accueil, par contraste avec le sentiment d'étrangeté et de détachement ressenti face à l'Occident.

Tableau XLII : Le vide spirituel

« <i>Nadia</i> : <i>Peux-tu envisager un retour en Occident</i> ? Je serai ici indéfiniment, c'était planifié dès le début. <i>Nadia</i> : <i>Pourquoi</i> ? Pour l'émancipation. [...] Je ne suis pas prêt à aller vivre là [au Canada]. Ce serait difficile pour la pratique, il faudrait se reconstruire, et les amis, ce ne seraient pas les mêmes amis du passé. » (R1)
« The reason I'm here is to be more focused. Because it's really easy to be pulled out from the spiritual path in the West. You have television, you're going out for this and that. Friends are not interested, so you don't talk about these things so much. » (R2)
« I need support, I need a community. And there was one community [in Canada] that was starting, but the people are so... In Canada, it's full of ego. Like, look what we're doing... [...] And it's much more difficult to meditate [in Canada] because of the stage I'm at. For some people maybe it's not, but for me, it's difficult. » (R8)
« In Canada, things are rolling around. It runs by itself. In India, you sit in <i>satsang</i> , say the exact same words, the Swami expresses her view. In Canada it's hard. [...] There is a hot line to the guru all the time, but one must be quiet enough to hear. [...] To understand one needs quiet, and it is not as easy to manage in the West when things are moving along. [...] To experience it in Canada at the level at which I do over here is much more difficult. It is a so much more conducive environment here. » (R9)
« Il y a la pratique dans les temples, les cours, les mantras, la purification, tout le temps. Il n'y a pas ça en Occident, il n'y a pas de pratique aussi intense. Il y a la famille, le travail. J'ai été obligé de m'installer ici, et l'appartement, l'organisation, je me suis rendu compte que mon mental n'était pas tranquille, il y a une partie qui est toujours constamment occupée, et ça, ça arrive toujours en Occident. Ici, tu peux arriver dans une vie monastique, donc mieux percevoir ce qui n'est pas visible : la culture du divin. [...] Et apprendre en Occident est détaché de l'expérience, c'est purement intellectuel. » (R12)

Tableau XLIII : Le chez-soi spirituel

« It felt like if I had came home. In the West, I always felt apart, and here I just felt comfortable. » (R2)
« Nobody here, no long term resident in Rishikesh is happy to see the change in India and in Rishikesh. Nobody likes to see the loud speakers and the crowds and, you know, the bullshit. I don't like it but that doesn't mean that I cannot sort of accept that, and continue on with what I'm doing. It means that possibly in 3 years time I might really find it too busy or too noisy and move on to a new place in India or Asia or wherever that might be. But <i>not</i> Canada! » (R7)
« Whether I belong here or not, I feel like I do. Once I got here in India, I felt like there was no other place on earth. The rest of the world is gone for me. I don't think about Canada, I don't think about anything. I have friends in different countries and I answer their e-mails or whatever but this is enough. India is enough. » (R8)
« I felt extremely at home. The way of living is different here, it's not rational. I felt at ease and relaxed and I could relate. I was very comfortable in India. Culturally I could not relate, but the basic attitude made me feel comfortable and at home. » (R9)
« Here everybody is prayerful, says <i>Namaskar</i> , says the prayer, and with the light and everything... I feel so much at home, more than in my real home. [...] I was never attached too much to my home country. I like changes. I never miss my home country. Maybe I will miss India when I will go back. Here I have nice friends, I have the guru. It is like a big family. » (R13)

Leur investissement affectif va donc au-delà de l'ashram; il inclut un attachement à une terre d'accueil devenue hautement significative en raison de son rôle dans leur cheminement spirituel. Plus que l'endroit recommandé pour la pratique du yoga, Rishikesh devient pour eux le lieu associé à leur plénitude spirituelle, par opposition à une terre d'origine où ils expérimentent le vide spirituel, voire même dans certains cas où ils voient leur raison d'être s'estomper.

Des liens avec certaines personnes significatives sont toutefois maintenus, mais les liens affectifs sont facilités lorsqu'un intérêt commun pour la spiritualité est partagé, ou à tout le moins lorsque les proches respectent le choix de vie des expatriés (voir Tableau XLIV, p.288).

Tableau XLIV : Le partage de l'expérience spirituelle

« I don't have that much contact with home. [...] I've got three brothers, and they are coming in a couple of weeks, which is brilliant. So we are close together, but we don't need to be talking to each other so often. [...] I have dear Western friends in other ashrams around India, we write to each other, but that's always about spiritual things. » (R2)
« They all thought I was crazy when I left, but that's it probably, I don't mind! (laughing) <i>Nadia : do they still think so?</i> Yes, they probably do. They accept it, but they don't really understand it, so that could be, that's all right. My friends no, that's different. I think most of my real friends came after I first came to India. I don't think I've kept any friend from my previous life. I should say my first coming to India was like a cut, a break, it was my earlier life. My life started again when I came to India. » (R5)
« Religion drives me away from my family. I was very close to my sisters, but not any more. When I have to meet them, I condition myself, I prepare myself, I decide in advance how much time I want to spend with them according to circumstances, and what I want to bring to them. As a state of being, I mean, not materially. » (R6)
« I have one sister who has taken yoga teacher training, has come over, done a meditation retreat, so I'm quite close to her, and it makes it nice to get home. [...] Then there are other members of the family who have no interest at all in basically what I'm doing... And I have basically no interest at all in what they are doing, so... You know, it wears thin after a day... After two it's getting dry... So I make short visits. It's nice to go home, nice to spend time with my parents, but for a short time. It's short, but nice to say hello. [...] They don't really understand what I'm doing. [...] They are not really doing anything interesting : it's often sports or television and waiting for the lottery and going to work, I mean, nothing really so inspiring or interesting. » (R7)
« Actually I made new friends in Canada that are on the same [spiritual] path. [...] These are other people I meditate with. [...] But my friends sort of understand. They are at the age where they say : "Hey, you've got to do what you want, we've always done what we wanted since the 60s. You keep going, right?" » (R8)
« I don't have to deal with that : whenever I go out of India, I'm invited by a spiritual group. [...] I'm not out in society much. » (R10)
« I keep contact with my son, otherwise, not much. Because they don't know what I'm doing. They don't understand, and if I say something, it's misunderstood or they think it's strange and so on. Unless somebody is really familiar with the life here and with India and so on, it's very difficult to communicate. » (R11)
« They know that I'm committed to my philosophy, it is not a surprise. My parents respect that. They know I'm not into partying or drugs. They realize I'm serious. » (R13)

Parfois, les relations sont maintenues au minimum en raison du fait qu'il n'y a pas ce partage de l'expérience spirituelle servant de base aux relations affectives à distance. Certaines relations deviennent donc superficielles ou sont rompues, et de nouvelles sont créées, sur la base de leurs affinités spirituelles. Parfois encore, les informateurs planifient des séjours en Occident qui leur permettent de demeurer au sein d'une communauté spirituelle, sans avoir à être confrontés à des gens qui ne comprennent pas ces expériences.

Nous avons aussi vu (section 4.6) que la pratique spirituelle de détachement promue dans le *Vedanta* aide certains expatriés à faire sens des décalages vécus lors de leurs allers-retours entre l'Inde et l'Occident, entre un milieu spirituel et un environnement décrit comme vide de spiritualité. Pour d'autres, cependant, le décalage culturel est tel qu'ils préfèrent limiter leurs séjours au pays d'origine; des séjours nécessaires, mais qu'ils appréhendent la plupart du temps. Pour ces derniers, un retour définitif au pays d'origine est impensable, la distance culturelle s'étant établie depuis leur premier séjour en Inde étant devenue beaucoup trop grande pour pouvoir penser vivre à nouveau en Occident. Le désir de rupture n'est dans ces cas pas affectif, mais culturel, l'impossibilité ou la difficulté à partager leur expérience spirituelle créant un sentiment d'aliénation trop éprouvant. Les informateurs demeurent ainsi en contact avec certaines personnes significatives au pays d'origine, mais ils expriment un désir de rupture avec une culture occidentale globale, vécue comme vide de sens, puisque non spirituelle.

En comparaison avec les pratiques transnationales des expatriés vivant à Calcutta ou à Goa, on peut donc qualifier les pratiques transnationales des expatriés spirituels de « transnationalisme à petite dose », leurs séjours en Occident étant en effet la plupart du temps réduits au minimum. Si les liens affectifs ne sont pas pour autant rompus avec leurs proches, le maintien de ces liens affectifs à distance leur convient, l'appropriation des idéaux du *Vedanta* les aidant à faire sens de ce relatif détachement.

◆ *Un mode de vie transnational*

Dans le cas des expatriés humanitaires, le transnationalisme fait au contraire partie de leur mode de vie : sans leurs pratiques de financement transnational, c'est leur projet de vie qui serait remis en cause (voir Tableau XLV, p.290). Le soutien des collaborateurs ou des proches en Occident est en effet essentiel au maintien des projets d'aide à Calcutta. Ce sont les expatriés qui assurent le lien entre les deux espaces nationaux, et les gens de Calcutta participent eux-mêmes aux levées de fonds; soit en produisant de l'artisanat, soit en se prêtant au jeu du film amateur ou de la photographie (qui serviront à interpeller des gens distants géographiquement), soit, plus rarement, en allant eux-mêmes témoigner en Occident, pour toucher les gens d'encore plus près.

Tableau XLV : Le financement transnational

<p>« En France, c'est récolter des fonds, organiser des tas de fêtes, des trucs comme ça, des repas. On fait un repas indien tous les ans : les gens viennent, ils payent et l'argent repart automatiquement. [...] Tout le monde est très solidaire. Dès que je veux organiser un repas par exemple, tout le monde est là, tous les copains, les copines, qui arrivent pour faire le service. Ils peuvent en parler autant que moi, parce qu'ils en ont entendu parler des dizaines et des dizaines de fois. [...] Ceux-là à qui j'ai raconté et qui viennent toucher du doigt ce que j'ai raconté, ils se rendent compte que c'est pas du pipeau. Parce qu'avec des images et des films, t'as pas tout ce qui vient avec : la chaleur, la fatigue, le mal au ventre, l'énerverment, le moral en l'air. Il faut tenir compte de tout ça. » (C2)</p>
<p>« We have support groups in different countries. We usually have a meeting in Europe and I go back for that and also to raise funds. [...] So I work out of the system and I get funds from friends. [...] We have a workshop where we make clothing for the patients and school children and we make handicrafts that we export to raise funds. This way we've got arsenic filters in villages for the last 2 years. We also have a website. » (C11)</p>
<p>« It's a non-profit organisation so people give me donations. I go back [to the US] every year, mostly for fund raising, not so much for fun. I mean, I try to do a little bit of relaxing and take holidays, but it's mostly fund raising. Because to keep the programs going you need money, and to get money, you need to do fund raising. [...] Basically I go back and talk about Calcutta. How could they do it themselves? They've never been to Calcutta... So, basically, the burden falls on my shoulders; here and in America. » (C12)</p>

Si certains bailleurs de fonds viennent aussi à Calcutta pour voir ce qu'ils y financent, c'est le plus souvent l'expatrié qui voyage avec une image, un produit ou une parole, dans le but d'abolir, par ces médiums, la distance qui sépare les deux espaces sociaux et d'entretenir par le fait même les réseaux transnationaux qui lui permettent de continuer son projet humanitaire. Plusieurs expatriés sont aussi impliqués dans la rédaction de chroniques ou de bulletins, imprimés ou électroniques, destinés à une audience

occidentale, et ce, parfois dans un but explicite de financement de leurs activités, parfois dans un but de conscientisation. Dans tous les cas, ces productions écrites visent à connecter deux espaces sociaux autrement non reliés.

Au contraire des expatriés spirituels qui vivent un plus grand décalage avec leurs proches restés en Occident, les expatriés humanitaires entretiennent donc des liens avec une famille et des amis qui sont souvent admiratifs de leurs projets et qui jouent, même à distance, un rôle de soutien (voir Tableau XLVI, p.291).

Tableau XLVI : L'affectivité à distance

« J'ai quand même ma famille, c'est hyper important pour moi, je suis très famille. J'ai mes frères, mes sœurs, mes parents, on s'entend tous bien, on a de super bonnes relations. Ils me manquent terriblement quand je suis ici, mais bon, avec internet, le téléphone, je [ne] passe pas trois jours sans appeler ma mère. D'ailleurs, faut que je l'appelle. Mais c'est facile. On peut garder le contact, ça va. [...] Ça c'est rigolo aussi. Ma mère le dernier truc qu'elle m'a dit, elle m'a dit envoie leur tous le bonjour là-bas. Elle n'en connaît aucun, mais elle a l'impression qu'elle les connaît. Parce qu'il y a plein de cas personnels qui reviennent. Elle a entendu parler. J'ai une famille très indianisée à la maison. Ma mère brûle de l'encens! » (C2)
« Par mail je ne raconte pas tout... [...] Ils sont heureux d'avoir une grand-mère qui fait quelque chose, je suis un exemple pour eux. J'espère qu'un jour leur viendra aussi l'idée de faire quelque chose pour leur prochain, mais il ne faut pas pousser. » (C3)
« Ma famille me supporte, je suis comprise. C'était un problème au départ, mais c'est la peur des parents... Mais j'ai perdu quelques amis... » (C5a)
« I don't know anything about how much money I have or haven't got but I do have a good brother who looks after that for me and when I want to buy anything of any value, I just telephone him and ask him and he says yes you have it, or no you haven't, or I'll get it for you. » (C7)
« I keep in touch by email, but it's kind of drifting apart. There is a danger. We have a kind of family network all over the world. We have get-togethers. My older brother is very keen on this. And they help financially. It works. [...] They actually help me more and more. My cousin bought handcraft. Another one gave a generous cash donation. Another helps with the computer. There is support. I've been here for so long that they just accept it. » (C11)
« I call my mother once a week and she gives me the family news. And I talk to my brother and we talk politics. And I watch CNN and BBC every day, so I am definitely in touch with what's happening in the US. Definitely. My friends e-mail me every day. I'm in touch, I don't feel cut off from the West at all. [...] When I came here, especially when I came to work in Mother Teresa's group and she has such a big name and all of that, the people were "Ahh! You're moving to India to work with Mother Teresa's group! How wonderful!", bla, bla, bla. [...] And now even though I'm not with Mother Teresa's group anymore, I still get quite a bit of admiration. People tell me it's wonderful, it's this, it's that. I don't do it for that reason at all, not the least interested in people's admiration. But in love and friendship, yes. » (C12)

Si les relations affectives à distance impliquent parfois qu'on ne raconte pas tout en détail, qu'on perde quelques amis, que le réseau familial élargi s'étiole ou encore que les parents s'inquiètent, on peut néanmoins globalement dire que les expatriés humanitaires vivant à Calcutta entretiennent des liens avec des proches restés au pays d'origine qui les supportent, moralement et/ou financièrement, dans leurs projets. Les communications avec eux sont fréquentes et faciles, et les relations sont généralement qualifiées de bonnes, même si parfois les proches semblent se résigner difficilement à accepter l'éloignement.

La nécessité du financement, le support des proches, de même que les difficultés liées au fait d'être travailleur humanitaire (voir section 7.2) contribuent probablement au fait que la plupart des expatriés vivent avec aisance leur transnationalisme. Ils trouvent l'équilibre entre les deux espaces sociaux et culturels, en faisant de leur mission humanitaire le pont entre les deux : ils incluent dans leur récit de leurs expériences de retour en Occident d'une part la nécessité de leur rôle là-bas, et d'autre part, leur sentiment de ne plus appartenir à ce monde occidental, mais d'être en mesure de s'y ajuster temporairement, au nom de leur mission humanitaire (voir Tableau XLVII, p.293).

Leurs retours ponctuels en Occident peuvent donc être qualifiés de ressourçants, puisqu'ils permettent d'amasser des fonds pour continuer la mission humanitaire, mais aussi de faire le plein de produits, de rencontres, de paysages qui ne leur sont pas accessibles à Calcutta. Le séjour au pays d'origine demeure néanmoins instrumental : il sert à maintenir le projet d'aide humanitaire, et est limité dans le temps.

Ce mode de vie transnational explique probablement que la notion de chez-soi des expatriés humanitaires ne soit pas aussi clairement définie que dans le cas des expatriés spirituels. Les informateurs expriment en effet une multiplicité d'appartenance, voire une ambivalence par rapport à la notion de chez-soi (voir Tableau XLVIII, p.294).

Tableau XLVII : L'équilibre entre deux mondes

<p>« Pour moi c'est utile de connaître une nouvelle civilisation, c'est tout à fait une nouvelle civilisation pour moi [en Occident]. [...] Il y a quelque chose qui échappe après tant d'années. Alors pour moi, ça me sert, parce que c'est toujours très utile de connaître aussi leur milieu, une nouvelle planète. Et alors c'est utile aussi parce que je peux leur donner des renseignements de première main sur ce que vivent les Indiens, ce que doivent vivre les émigrés quand ils sont en Europe, la valeur des émigrés. » (C6)</p>
<p>« I adjust easily. I have culture shock when I go back [to the US], but I adjust. If I have adjusted to toilets in the middle of nowhere in the middle of the night... I mean, I've lived there [in the US] so many years. And I have to go home, or otherwise I would not go back [to the US]. » (C10)</p>
<p>« When I go home, there is a feeling of liberation, the fresh air even in central London, the cleanliness. In Switzerland I go crazy with the mountain, and the lakeshore in Kingston. It is inspiring and I really enjoy that, but then you know, most of the time when I'm abroad I'm working, so I carry Calcutta and West Bengal with me. Then if I'm away too long, it's really time I get back, because I'm just talking about it and I should do something about it. » (C11)</p>
<p>« My two lives are completely separate. The thing is when I'm here I never think about America, when I'm in America I never think about Calcutta. I mean, I think about Calcutta in the sense that I'm doing fund raising for the children : I go around schools and I raise awareness among school children, about the plight of school children in India. In that sense I think about Calcutta. But I don't worry on a minute-by-minute basis about the program, like if they are doing their job or not, if this is happening or not, if the children are progressing. Not at all. I leave it behind and I just focus on fund raising and raising consciousness in a general sense, and I'm not worried about this particular child, and this particular program and this particular teacher. And when I'm here, I never think about America. I call my mother once a week and that's it. I email my friends, but I'm not obsessed with what's going on there. Not at all. I live two completely different lives. It's weird isn't? » (C12)</p>

Tableau XLVIII : L'ambiguïté de la notion de chez-soi

« It would be the same in every culture I imagine, but I will never be accepted here. I'm always a tourist. Everyday I walk out a gate, I might be seen by hundred people who know me, but I'll be seen by 800 who don't know me, so... Everyday I'm a new person in the country. I'll never be part of India. [...] I will always be a stranger. Visibly a stranger. [...] I'm fit in well here, because I've always felt apart from there. I've always felt an outsider there. And now, here again I am an outsider. » (C7)
« Quand je rentre, de moins en moins je me sens chez moi. Je ne vois pas pourquoi je devrais rester chez moi. [...] En même temps on est Français, mais de plus en plus étranger. Ici on est étranger aussi, mais on s'y sent bien. » (C9)
« I'd like to finish my life here, but I have children. I have no plan for the end of my life, wherever it is. If I would have the choice, I would stay here and travel from here, where my heart is. I love the world, but I always come back here. » (C10)
« When I go to Britain, it's not the Britain that I knew when I left. When I go back to London, it's not at all the London I use to live in, it's a very multicultural city. Many areas in the North where I grew up are completely changed. So I don't have a base anywhere. I didn't really learn anything, I got more and more confused in terms of cultural identity. [...] I never consciously decided to settle here. [...] I'm old now. If I went home I would be happy to give up the work in a way. So as long as I'm able to work here, I feel content. But if I do get thrown out, I just have to feel that at 75 it's long enough. And I have somewhere to go, so that gives me some security. » (C11)

Si le chez-soi n'est pas aussi clairement défini que chez les expatriés spirituels, la plupart s'imaginent néanmoins mal retourner vivre pour de bon en Occident. On a vu que l'Occident comme entité sociale est souvent décrit comme triste et immoral par les expatriés humanitaires (voir section 5.3), et leurs expériences de retour momentané en Occident témoignent en outre dans certains cas de leur propre difficulté à s'imaginer vivre de nouveau au sein de cet espace social et culturel. Tout comme chez les expatriés rencontrés à Rishikesh, les malaises ressentis par rapport à la vie en Occident semblent faire écho aux motivations de départ. De Rishikesh, on déplorait principalement le vide spirituel, alors que de Calcutta, on critique massivement l'égoïsme et le manque de respect des choses dans un monde d'abondance. Lors de leurs retours momentanés en Occident, il est en effet difficile pour les expatriés de côtoyer des gens qui ont besoin de beaucoup de confort, qui gaspillent ou qui sont avares de leur générosité (voir le tableau LVI, annexe IV).¹³

Mais plus encore, pour certains d'entre eux, les retours en Occident sont systématiquement ponctués de malaises; des malaises qui ne sont pas nécessairement liés à cette aversion pour le mode de vie qu'ils ont quitté, mais des malaises identitaires, car c'est le cœur et le sens de leur existence qui défaille lors d'un séjour, même temporaire, en Occident (voir Tableau XLIX, p.295).

Tableau XLIX : Les malaises identitaires

<p>« La dernière fois, je suis retourné il y a une dizaine d'années. Maintenant je ne pense plus y retourner. [...] Jusqu'à maintenant, j'ai refusé toutes les invitations, les congrès, les séminaires; il faut parler, il faut parler de ci, de ça, la plupart du temps il faut parler de soi, alors je n'ai pas besoin de ça. [...] Je viens ici [en Occident] pour montrer comment les Indiens se tiennent debout eux-mêmes, essayent d'avancer, puis les questions c'est toujours les mêmes. On pose des questions personnellement à moi, sans compter les questions idiotes, et les gens qui confondent l'Inde et la Chine. J'ai plus beaucoup de patience à ce niveau-là. » (C6)</p>
<p>« It is much harder [now] for me to go back when I go home for visits. This is very difficult and I have to do a lot of internal psychological preparation for those visits. [...] You see, here I'm working a lot. [...] And when I stop... Last time I didn't prepare enough for that stop or for doing nothing. So that is difficult. [...] I've forgotten their ways. That was one thing that I found difficult. The other thing was the constant socializing that the people was expecting me to do all the time. You know, come here for a drink, come here to the pub, and come to this. [...] Here you are surrounded by, you are very much needed here in this country, you feel very successful every day. You are dealing with people at the grace age. In many ways, everyday I would meet somebody in some way, and in some cases I save their lives. I save them from being hungry, from spending another night being naked or wet. And that is very, how to say? A fulfilling and ecstatic feeling at the same time. So you have to be prepared to be going back where your life is getting up in the car to go to the supermarket or to the friends that have helped you to stay here by financing you, or for whatever social event. » (C7)</p>
<p>« Je rentre en France pour deux choses : mes deux filles, et elles en ont marre, et j'ai tendance à faire comme tout le monde, gagner de l'argent, travailler. À part de ça, ça me dit rien d'y rester. [...] En France j'en pleure tous les jours, de ne pas pouvoir avoir des gens comme ça autour, de ne pas pouvoir trouver des gens pour m'arrêter sur le trottoir. [...] Quand je suis rentré, c'était terrible : des heures assis sur le fauteuil à me demander "quand je repars?" Ce n'est pas facile tous les jours. Il faut trouver sa place, gagner sa vie, mais après un temps, on supporte plus... [...] En France, on se sent étranger de plus en plus, et pas bien, et très vite seul. [...] En France, il y a beaucoup de choses, mais il n'y a plus cet essentiel. Ma vie c'est quoi? Du superflu, mais l'essentiel? C'est difficile à gérer... » (C9)</p>
<p>« It was more of a culture shock when I went home [after my first trip to India]. That time I had culture shock, oh my god... I left my job, because all of a sudden, my job that I used to love, I hated it. [...] I felt very unhappy, very restless, very confused with what I wanted to do with my life. That was culture shock, at a personal level. [...] So when I went home, I felt this kind of void. I was very unhappy for years. » (C12)</p>

Qu'ils refusent de rentrer en Occident, ou qu'ils y retournent pour des impératifs financiers, ces expatriés vivent difficilement ces expériences de retour (réel ou imaginé). Si le travail ou le contact avec les pauvres leur manquent, le malaise est néanmoins plus profond : c'est leur identité de travailleur humanitaire qui est scrutée, questionnée et vacillante lorsqu'ils se trouvent au pays d'origine. Alors qu'à Calcutta leur rôle social est clair (tellement clair qu'ils ont parfois besoin de s'en distancer), c'est leur rôle social de travailleur humanitaire, et leur centre gravitationnel dans leur cas, qui défaille lors de leurs séjours en Occident. Les malaises ressentis lors de leurs retours momentanés en Occident viennent donc souvent confirmer leur décision de s'expatrier, ou à tout le moins leur rappeler que le sens de leur existence se trouve dans le travail humanitaire qu'ils font en Inde.

Pour la plupart d'entre eux, il n'y a cependant pas de malaise si palpable dans leurs expériences de retour : ils ressentent qu'ils ont un rôle à jouer en Occident (de conscientisation et d'agent de transmission des capitaux), ou que c'est leur devoir d'y retourner de temps à autre. Le respect de leurs proches pour leur nouveau rôle social est probablement aussi un facteur explicatif au fait que le malaise par rapport à l'Occident est dans leur cas moins palpable que chez les expatriés spirituels.

Si les expériences de retour en Occident sont en général moins pénibles pour les expatriés humanitaires, elles sont dans tous les cas un indicateur que leur vie se trouve dorénavant en Inde. En effet, que les expatriés retournent en Occident par nécessité financière ou par plaisir de revoir leurs proches, que leur malaise identitaire face à la vie en Occident soit palpable ou non, leurs récits témoignent du fait que leur existence ne prend sens que dans leur travail humanitaire. Peu importe l'aisance transnationale des expatriés, qu'ils arrivent ou non à vivre dans une certaine sérénité leurs courts séjours en Occident, leurs pratiques transmigatoires leur confirment dans tous les cas la valeur accordée à leur projet humanitaire : leur identité de travailleur humanitaire demeure pour eux centrale, et elle est indissociable de leur vie en Inde.

◆ *Citoyens de la planète terre?*

À la différence des informateurs de Rishikesh et de Calcutta, plusieurs informateurs rencontrés à Goa disaient retourner en Occident par pur plaisir; parfois par obligation ou pour des raisons de financement, mais aussi pour visiter des proches, reprendre contact avec leur culture d'origine et profiter des avantages du mode de vie occidental (voir Tableau L, p.297).

Tableau L : L'aisance transnationale

« When I go back I go to concerts and things not available here. [...] <i>Nadia : Is it difficult to go back?</i> No, it's embedded inside your brain and soul. I'm critic about some aspects, but it's not difficult. » (G1)
« It's not difficult, no problem. Through experience, I know 5 weeks are OK. I go to concerts, visit relatives, friends. » (G3)
« I don't deal with the mainstream. Someone invites me and I do some teaching. I make money on the black, and then I come back to India, just like that. » (G5)
« Back in Italy it's nice. Friends are welcoming, there are always new aspects, new colors. [...] It's the best you can have : changes stimulate. » (G8)
« I love it when I get there. We are easy adjustable people. [...] I really like Europe. But I can appreciate that I don't live there. This is why I think I still like it so much. I appreciate I don't live there, and I see my friends, so it's nice. » (G9)
« Wherever I see nice things, I buy them and I send them back to the West. And when I'm back in the West, I do this market, in various places, I try to sell the things and mostly I succeed at that. [...] Since I'm so much used to these changes now, like going from one side to the other and back, it doesn't really touch me deeply anymore. But still, you feel a very strong difference. The atmosphere is so different. Somehow it's a little bit like coming into vacuum. » (G12)
« On a beaucoup déménagé, donc on a toujours déménagé. Revenir, repartir, s'adapter, repartir, voilà. Je pense que les gens qui sont ici c'est des gens qui ont un peu voyagé. » (G13a)
« Right now Germany is too clean, too straight. But this I know. So I just go six weeks and I work for three weeks during this time. You just see some people and you go back. That's all. [...] I don't need more time in Germany. [...] You're always on the border between two worlds and you have to choose one world. Otherwise it makes you crazy when you jump too much for a long time. And for me it was here that I had to build up something. [...] I went so many times back to Europe, that I can handle this situation because I know what's coming and my brain knows as well. So in the beginning you have to train up. [...] So now my brain knows I have no time anyway, so I do my things and I enjoy doing what I do and then I go back. [...] I just can jump between both countries without problems. » (G16)

Dans la plupart des cas, on décrit le passage d'une société à l'autre comme une transition se faisant relativement facilement. Cette aisance transnationale ne donne cependant pas lieu, comme chez les expatriés humanitaires, à une notion de chez-soi naviguant entre deux espaces sociaux (l'Inde et le pays d'origine), mais à l'élaboration d'un discours mettant de l'avant leur identité citoyenne globale et leur nomadicité (voir Tableau LI, p.299). Ainsi, contrairement aux expatriés rencontrés à Rishikesh, qui adoptaient un discours de détachement, mais qui étaient paradoxalement très attachés à Rishikesh et à l'atmosphère spirituelle qu'ils y trouvaient, les expatriés rencontrés à Goa avaient une conception du chez-soi plus cohérente avec leurs pratiques transnationales et leur projet d'expatriation.

Néanmoins, la facilité avec laquelle ils vivent leurs pratiques transnationales et construisent leur identité nomade ne signifie pas qu'ils pourraient aisément retourner vivre en Occident. Cela est clairement exprimé par l'informatrice G9 (Tableau L, p.297), qui affirme apprécier ses séjours en Europe principalement parce qu'elle est consciente ne pas avoir à y vivre en permanence. Comme pour les expatriés humanitaires, les séjours en Occident, certes agréables, se doivent néanmoins d'être courts. Si le lieu de prédilection pour leur projet d'expatriation peut changer en cours de route, au gré des aléas de la vie, la plupart des expatriés rencontrés à Goa ne s'imaginent donc pas pour autant retourner vivre en Occident.

En effet, si le transnationalisme est pour eux un mode de vie et que les allers-retours ponctuels entre l'Inde et l'Occident ne posent pas de problèmes pour la plupart d'entre eux, ils n'en sont pas moins critiques face au mode de vie occidental (voir Tableau LII, p.300). Leurs retours momentanés en Occident leur rappellent les raisons de leur projet migratoire, et donnent lieu à une avalanche de critiques sur le mode de vie qu'ils ont quitté; des critiques qui sont ici non pas axées sur l'athéisme ou la décadence de l'Occident, mais sur son aspect contraignant, contrôlant et ennuyant.

Tableau LI : Une vie en transit

<p>« Although I am predictable but then what does that mean? I am open minded but I mean if something happens to me, like a really deep love affair or like opportunity to work in a field that is satisfying for me or whatever, I could change. [...] For sure I'm someone who is a searcher. And I'm not settled down. And this searching seems to mean that it is not possible for me to settle down and to live in a certain place. » (G2)</p>
<p>« I don't think I will settle for good ever! This is something of the way I've been brought up : we've always traveled. So I don't know how long we're gonna do it here. But I do think you have to have a good plan if you want to stay, because this is a very easy place to get lost. To get lost and do nothing. [...] This is the typical place where it's really important to have something of your own to do. Because if you don't, you waste yourself. [...] When the children are around 11 or 12 it's time to go, it's time to leave, because this is not the right place I think to bring up a teenager. [...] For all I know, they don't have a very prosperous look towards the future. Like I want her to be more than I was, than I am. I want her to be better and to have more possibilities. Here I don't know if there are that many possibilities... [...] I usually work in years cycles. This is how it happens. [...] Although I see that the older I am, the harder it is to just let the things behind and go. » (G9)</p>
<p>« Everything becomes an habit in a way. Coming to India becomes an habit. To smoke cigarettes becomes the habit. Not to smoke becomes the habit. Doing yoga becomes an habit. Doing things everyday becomes an habit, and I'm this kind of character. I almost always eat the same things, I'm experimenting for a while and when I find out that this feels best, I stick to that for a period of time until I change the place. And then automatically you have to change your habits. I'm like that, quite simple. [...] But let's say I'm not so curious anymore about the outside world, I'm more dwelling inside now. And I'm very content with that, at the moment. I don't know, life changes. Maybe there will be a time when life is not so easy anymore here in Goa, and that I have to leave maybe, I don't know what will happen. Or maybe it changes so drastically in the next few years that I'm not happy here anymore. You never know. We'll see, but until now I'm quite happy here. [...] I never decided to settle, I'm still moving. I'll settle when my coffin is made. [...] Goa is just one destination of many destinations. And you know, my whole life for me is in transit. My life is transitional, and this is the final destination. But even about that I'm not too sure. » (G12)</p>
<p>« Je verrai avec le temps. Pour le moment, je me sens bien ici. Et je suis content de rentrer en France aussi. Et il y a des endroits où j'ai envie d'aller. Je ne sais pas ce qui va se passer demain, mais c'est vrai que c'est un endroit où je suis attaché maintenant. » (G13a)</p>
<p>« Everywhere I put my backpack is home. I have lived in many places, I traveled. [...] I'm not so interested in travel anymore. I've done from A to B. You have more contacts with the people when you stay. It's more comfortable now. [...] Some say that sooner or later you have to settle down, if you get sick, I don't know. [...] I keep it the way it is as much as possible, I don't know. It's difficult to find the right place. Only in your own country you're not a foreigner. Even after 30 years, I'm always a foreigner, for everybody it is the same. » (G17)</p>

Tableau LII : La vie en Occident

« This is holidays. I work on the house, but otherwise... In Italy I have to settle a lot of things. I have the pleasure of friends, but the displeasure of bureaucracy. [...] In the West there is too much trust in technology, there is a lack of spirituality. Here there is a huge amount of spirituality. » (G1)
« India taught me that Western people, we are force to think in black and white. This is right and this is wrong. Not only in the moral things; on the whole, education is very scientific, dualistic. And in India it is black and it is white, and gray and all the shapes in between. » (G2)
« Germans are always miserable. I'm happy I don't have to be there. I'm not too much connected in Germany. Germans complain it's too hot, always. I cannot relate, cannot imagine going back. [...] When I see my friends, I'm happy, but their life is not exciting. They are in the system, and then they are retired. They watch TV and fall asleep. » (G3)
« You go to the West everything is same, same, same. You come here, my God, every possibility, whatever is going on, different languages, different people, different cultures. [...] And I get to the West I'm just bored. [...] We're more intimate with each other here than we are with each other in the West. We get back to the West, and we draw up our defenses again. » (G5)
« I think it's a very lifeless life that you have there. You are set on your work and on the kid's school and... very lifeless... Here I'm doing the same what I would be doing there, but here I am more independent. [...] I start to see their life and I just think thank God I don't live here, thank God I remember. [...] I consider myself as lucky. [...] I think we are very privileged to live here. I still see it this way. » (G9)
« As I said, the people are so much reserved, so closed, and even if you continue with your friendly attitude, that you have learned in India maybe, people might think : "oh! he's a stranger, why is he so friendly with me? Is he homosexual or what does he want? Is he a criminal or?" People are not really used to people who are open and friendly in the West. [...] And then when you go back to the West from here, it's like suddenly you see how somehow over-organised the West is, how super clean and sterile it is, and how gray the mentality of the people and the place is, how official everything comes. [...] I still prefer to be in the sun, than being in the cold, and closed, and have the only connection out to the outside world be through the telephone or television. [...] In the West there is a lot of fear towards others. There is so much competition and comparison, and there is so much pressure in their jobs, and they look very much the same, they dress in the same colors, same hairstyles, the cars are hardly colorful anymore, they are all silver, grayish, metallic, black. No one really sticks out in a way. They are all scared to stick out a little bit. » (G12)
« Europe is too stressful. I'm sick after two months in Europe. [...] I feel much better here. [...] Indian are closer to nature, it's more alive here. In Europe it is so artificial, everything is automatic. I prefer this way. » (G17)

Ayant connu un mode de vie qu'ils considèrent libre et empli de possibilités, la vie en Occident leur apparaît d'autant plus ennuyante, aliénante et assujettissante. Le premier sentiment d'étrangeté qui avait donné naissance au voyage d'exploration est ainsi renforcé, les expatriés rencontrés à Goa ne se sentant plus cadrer en Occident, cette société où la pression vécue est perçue comme radicalement opposée au sentiment de liberté qu'ils éprouvent à Goa.

Si ce « système-Occident » est critiqué, les informateurs ne vivent pas pour autant de coupure avec leurs proches. Toutefois, si la facilité des déplacements et les technologies modernes contribuent grandement au maintien de ces relations à distance (voir section 6.6), la différence dans les modes de vie peut néanmoins parfois interférer dans les relations, tous les informateurs ne vivant pas les retrouvailles avec le même degré de facilité (voir Tableau LIII, p.301).

Tableau LIII : Le décalage culturel

« Even when I came back from India after 4 or 5 years, and I went looking for my old friends, everybody had moved, and I walked in they didn't even turn off the TV, they weren't interested in my experiences. India was an alien country, a dirty country, stuff like that. No concept, none whatsoever. No curiosity, no yearning, just stuck in their things. And all worried about money and payment, because they're all in debt. » (G5)
« For many years, Germany is not my own [country] anymore. I have left it, I go there to visit my family, but I don't have a place there, I don't have a job there or whatever. There is still some friends I visit sometimes, but nothing really pulls me back. I don't know what it means to be homesick. It's only when I'm in the West for a few months, I somehow becomes homesick towards India. [...] You feel a kind of rejection. And for me it's a kind of challenge. Sometime I want to prove that things are all right, and that I'm all right with them. That I'm not the enemy. I just look different because of my lifestyle. » (G12)
« OK if I go there I will still find some friends, but not with this connection. For them I was always exotic and I was already not really in Europe. [...] Things were getting lost already before I left for India. And actually the people who are living here with a similar kind of lifestyle are more my friends now. Because otherwise it doesn't make sense really. You cannot keep all. If you want something new, sometimes you have to give up. » (G16)
« I'm back in Belgium in the summer, I have a big family, but I have loose contact with them. Now I try to go every year. But it is nice to leave, I feel better in Asia. [...] I was always the black sheep. They thought I was running away, they couldn't understand. Now they have come to terms with it, now they say it's good what you do, they see I manage. But they don't understand I don't own anything. I backpack, but I'm free. They don't understand I'm not in a system, with insurance for when I'm old, not working from 9 to 5. » (G17)

Toutefois, dans tous les cas, c'est-à-dire que les séjours en Occident se passent bien ou qu'ils soient plus pénibles, qu'il y ait une rupture radicale avec le pays d'origine (un seul cas), une certaine distanciation, ou encore que les contacts soient fréquents et intimes malgré la distance, les pratiques transnationales des expatriés rencontrés à Goa ne font que consolider leurs divers projets d'expatriation. En effet, soit la comparaison culturelle que provoquent les séjours ponctuels en Occident les confirme dans leurs choix, le mode de vie occidental souffrant de la comparaison, soit la facilité avec laquelle les déplacements et les contacts se font confirme que leur statut de citoyen du monde est chose possible, et facile, et qu'ils n'ont aucunement besoin de vivre au pays d'origine pour préserver des liens forts avec leurs proches ou avec leur culture.

Au chez-soi spirituel des expatriés rencontrés à Rishikesh correspond donc un transnationalisme à petite dose; au mode de vie transnational des expatriés humanitaires correspond une ambiguïté de la notion de chez-soi, naviguant entre l'Inde et le pays d'origine; et au mode de vie transnational des expatriés rencontrés à Goa correspond une identité nomade globale. Des différences qui ne sont pas étrangères à la nature même des projets d'expatriation.

7.7 Pour conclure : de la transversalité des expériences

Les trois groupes d'informateurs ont des projets d'expatriation distincts, qui les mènent en Inde tantôt parce que celle-ci permet de vivre dans un environnement propice à la prière; tantôt parce que le travail à Calcutta permet de venir en aide aux plus déshérités de la planète; tantôt parce que la vie à Goa, dans les anciennes colonies portugaises, permet une vie de liberté dans un certain confort. Ces trois projets d'expatriation sont liés à des mythes et à des pratiques distinctes, résumées très sommairement au Tableau LIV (p.304).

Quelques pistes de réflexion peuvent être tirées de cette analyse transversale. On note d'abord que les différents projets d'expatriation sont liés à certains mythes de l'Inde, soit l'Inde spirituelle, pauvre ou idyllique; des mythes-modèles qui font écho à un premier sentiment d'aliénation à l'Occident, soit, respectivement, un sentiment de vide spirituel, un désir d'engagement, ou un désir de se libérer des obligations sociales.¹⁴ Ce sont des réseaux transnationaux déjà en place qui favorisent l'insertion en Inde dans des zones frontière qui répondent parfaitement au projet de départ (spirituel, humanitaire ou hédoniste-esthétique). Dans certains cas, on mentionne clairement qu'on aurait pu se retrouver ailleurs qu'en Inde, en autant que ce soit dans un endroit propice à la spiritualité, dans un endroit où il est possible de faire du travail humanitaire, ou encore dans un endroit paisible qui permet une amélioration du style de vie.

La voie choisie pour répondre au sentiment premier d'aliénation diffère considérablement d'un groupe d'expatriés à l'autre, et le choix de la zone frontière influe à son tour grandement sur l'expérience d'interculturalité des informateurs. Pourtant, dans les trois contextes, les récits des expatriés font largement état des stéréotypes indiens à leur égard : les informateurs se voient souvent assigner un statut d'étranger permanent, ils sont souvent perçus comme des personnes riches, ou sexuellement libertines dans le cas des femmes blanches. Des idées reçues qui sont difficiles à vivre au quotidien pour les expatriés, car autant un mythe de l'Inde précède leur projet, autant ils sont eux-mêmes mythifiés et tributaires de modalités de la rencontre qui transcendent leur histoire individuelle.¹⁵

Tableau LIV : Résumé comparatif

	Rishikesh	Calcutta	Goa
Les mythes-modèles	L'Inde spirituelle	L'Inde pauvre	L'Inde idyllique
Le projet de départ (ponctuel)	Spirituel	Humanitaire	Contre-culturel; Touristique
Le choix de la zone frontière	Sivananda; Le marché spirituel	Mère Teresa; Le marché de l'humanitaire	L'utopie hippie; Les infrastructures touristiques
Pourquoi l'expatriation? (push factors)	Vide spirituel de l'Occident; Souffrance	Décadence de l'Occident; Absence d'engagement	Monotonie de l'Occident; Pression sociale
Pourquoi l'expatriation? (pull factors)	Pour l'atmosphère spirituelle	Pour l'engagement envers une communauté	Pour le style de vie
Perceptions des relations interculturelles	Tous humains; Relations faciles	Grandes différences; Bris de communication fréquents	Tous modernes; Relations faciles
Attitudes face aux bris de communication	Occasion de travail sur soi; Détachement	Essayer d'induire des changements sociaux; Se distancer	Préserver son identité
Communauté d'appartenance	Spirituelle	Humanitaire	Expatriés ayant le même style de vie
Renouveau identitaire (valeurs)	Nouveau cadre de référence	Transformations ponctuelles du système de valeurs	Transformations ponctuelles liées à des prises de conscience personnelles
Renouveau identitaire (statut)	Expatrié spirituel sans obligations sociales	Nouvelle identité professionnelle	Nouveau statut socio-économique, pas d'obligations sociales
Relations à distance	Limitées	Solidaires	Fréquentes
Pratiques transnationales	À petite dose	Nécessaires	Plaisantes
Notion de chez-soi	Chez-soi spirituel, lié à l'Inde	Binaire (entre l'Inde et le pays d'origine)	Citoyen du monde

Cependant, malgré cette similarité des expériences, les façons d'appréhender les relations interculturelles sont fort différentes selon le projet d'expatriation, allant d'une internalisation de l'idéal du *Vedanta*, qui mène à l'acceptation et au détachement, à un dévouement sans abnégation, fait au nom d'une mission humanitaire, ou à un non-conformisme assumé, rendu possible grâce à la modernité des Indiens locaux.

Les expatriés spirituels et les expatriés rencontrés à Goa ont en commun qu'ils utilisent le langage du même pour qualifier leurs relations avec les Indiens locaux : la différence est occultée à Rishikesh au nom d'une commune humanité, et à Goa, au nom de la modernité des Goanais. Chez les expatriés humanitaires, alors que la rencontre avec l'autre est au cœur même de leur projet d'expatriation, on nomme d'emblée les différences, les difficultés et les sacrifices exigés par la mission humanitaire. Leur désir de s'engager auprès des pauvres et de maintenir une relation d'aide avec la communauté indienne avec qui ils sont en contact peut expliquer cette tendance : plutôt que de rechercher, comme les deux autres groupes d'expatriés, à être en relation avec des gens aux affinités communes, les expatriés humanitaires recherchent le contact avec le différent, l'Indien le plus démuné qu'ils peuvent soulager, l'enfant hors caste qu'ils peuvent éduquer. Si ce projet a pour conséquence de les impliquer dans des relations interculturelles plus soutenues que les deux autres groupes d'expatriés, cela provoque aussi de nombreux bris de communication, et a pour conséquence que tout comme les expatriés de Rishikesh et de Goa, la communauté indienne locale ne représente pas leur première communauté d'appartenance.

En effet, outre les relations interculturelles, l'expérience d'interculturalité dans les différentes zones frontière implique l'émergence de nouvelles communautés d'appartenance, directement liées au projet premier des informateurs en Inde, et le plus souvent composées d'autres expatriés occidentaux. Les expatriés se regroupent effectivement par affinités, avec des gens au profil semblable avec qui ils vivent moins de bris de communication, et en cherchant à se distinguer de leurs faux tiers instruits (le plus souvent les touristes).

En outre, l'insertion locale les pousse à devoir faire sens des décalages entre les mythes-modèles de l'Inde qui ont précédé leur départ, et leur expérience d'interculturalité. En effet, les mythes du bienfaiteur (à Calcutta) et du hippie (à Goa), s'ils précèdent la rencontre

interculturelle et la modèlent, ne sont pas pour autant repris sans transformations et appropriations. De nouveaux modèles émergent chez les informateurs, les faisant passer de l'idéal de sauveur du monde à l'humilité de l'agent de développement; de l'idéalisation du style hippie au développement d'une identité nomade globale. À Rishikesh, cependant, le mythe est plutôt renforcé : au contact de la communauté spirituelle, on passe d'un idéal de perfectionnement de sa pratique yogique à un idéal ascétique d'unité avec Dieu.

Ces réappropriations sont étroitement liées au renouveau identitaire qu'induit l'expérience d'interculturalité et d'expatriation. Un renouveau identitaire qui à son tour influe sur les pratiques transnationales. Les expatriés spirituels vivent en effet une transformation identitaire majeure, qui les amène à modifier leur cadre de référence pour faire du *Vedanta* le système interprétatif par lequel ils se pensent dorénavant dans le monde. C'est le fait que ce nouveau cadre de référence soit intégré et intériorisé (plutôt que de donner lieu à des appropriations et transformations ponctuelles) qui crée parfois des conflits avec un autre système interprétatif duquel on n'a pas complètement réussi à se défaire (comme dans le cas de Shanti, voir section 4.5). L'adoption de ce nouveau cadre de référence rend aussi difficiles les retours en Occident, dans un univers culturel où ces nouveaux référents ne sont pas compris.

Chez les expatriés humanitaires, pour qui il n'y a pas de nouveau cadre de référence qui est intériorisé, on ne retrouve pas de ces cas de « schizophrénie culturelle » ou d'impasse communicationnelle. Les transformations identitaires sont ponctuelles, et si certaines difficultés sont rencontrées lors de l'expérience d'expatriation, et admises sans détour, il n'en demeure pas moins que ce groupe d'expatriés vit en général de façon moins problématique son transnationalisme. Leur nouvelle identité professionnelle et leurs valeurs humanistes les suivent d'un pays à l'autre, entre leur travail humanitaire en Inde et leur travail de financement au pays d'origine. Leur projet est compris par leurs proches, voire admiré, et les relations avec eux sont plutôt sereines.

Les informateurs rencontrés à Goa vivent eux aussi avec aisance leur transnationalisme, mais dans leur cas, leur renouveau identitaire est lié dans une large mesure à leur nouveau statut d'expatrié et aux avantages qu'il leur procure, soit une liberté sociale et un nouveau statut socio-économique.

Dans les trois cas, toutefois, que le transnationalisme soit vécu avec aisance ou qu'il crée des malaises plus profonds, les informateurs entretiennent plus facilement des liens avec les proches demeurés au pays d'origine lorsqu'il y a un partage possible de l'expérience. En outre, indépendamment de la nature des pratiques transnationales, la plupart des informateurs ont de la difficulté à se projeter retourner vivre au pays d'origine, ou en Occident en général. Si leur notion de chez-soi n'est pas nécessairement ou exclusivement liée à l'Inde, l'expérience globalement positive d'interculturalité et les pratiques transnationales viennent dans tous les cas accentuer leur premier sentiment d'aliénation par rapport à l'Occident et consolider leur projet d'expatriation.

Notes Chapitre sept

¹ Lors de sa visite à Chicago au *World Parliament of Religions* en 1893, Vivekananda présente en effet le yoga à son nouvel auditoire de façon simplifiée, et en anglais, comme un cadeau que l'Inde spirituelle peut faire à l'Occident matérialiste. C'est là, selon Strauss, le point tournant : le yoga devient dès lors un bien commercialisable (Strauss, 2005 : 11, 33). Voir aussi Altglas 2001 sur l'implantation du néo-hindouisme en Occident.

² Sur le voyage motivé par la spiritualité (*spiritually motivated travel*), voir aussi Timothy et Olsen, 2006.

³ Le néo-hindouisme fait référence à la renaissance de l'hindouisme et à sa diffusion en Occident. Un des moments clés du néo-hindouisme est la venue de Vivekananda à Chicago en 1893. Le néo-hindouisme se caractérise par un processus d'universalisation et d'individualisation, qui laisse une place accrue à la méditation, transformant ainsi la religion en un outil pragmatique servant à l'épanouissement personnel. Voir Altglas, 2001.

⁴ Forme de yoga la plus populaire en Occident.

⁵ Jeu de mots avec « cash » et « ashram », en référence à ce qui advient à l'ashram de Osho à sa mort.

⁶ Chapelet utilisé pour la récitation des mantras.

⁷ Divinité hindoue, vénérée pour sa fidélité et son obéissance.

⁸ Un constat que fait aussi Khandelwal dans son étude auprès des swamis occidentaux en Inde : « Practically speaking, of course, it is hard to live as a swami in the West. India offers practical support to full-time spiritual aspirants [...] India also offers respect for the vocation of a swami » (Khandelwal, 2007 : 333-334).

⁹ Carriole.

¹⁰ À noter comme facteur explicatif la scission qui se fait entre les disciples des swamis donnant les *satsangs* en anglais et les disciples des swamis donnant les *satsangs* en hindi. Le guru a en effet été choisi parce qu'il est possible de communiquer avec lui en anglais (et donc aussi avec la plupart de ses autres disciples). Cette séparation langagière n'explique cependant pas tout.

¹¹ Sur les différentes stratégies utilisées par les voyageurs pour faire face au jugement sur leur apparence, de même qu'à certains questionnements qu'ils préféreraient parfois éviter, voir l'ouvrage de Erik J. Leed. Selon lui, le voyageur procède par altération des apparences et des performances, utilisant différentes simplifications, dissimulations, masques, voiles ou dédoublement lors de la rencontre (Leed, 1991 : 264, 273-274; voir aussi Baudrillard et Guillaume, 1992 : 23). Le concept d'identité en miroir de Erik J. Leed montre bien comment le statut de l'étranger peut en effet être manipulé, adapté, modifié; le soi social devenant, selon Leed, ambigu et malléable (Leed, 1991 : 44, 103-107).

¹² Ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas de réserves à l'expatriation occidentale en Inde à Rishikesh ou Calcutta, seulement le phénomène n'y était pas décrié sur la place publique. Pour un exemple d'une résistance au tourisme en Inde, mais dans une ville de pèlerinage, voir Joseph et Kavoori, 2001.

¹³ Un malaise qui rappelle la culpabilité tiers-mondiste dont fait état Pascal Bruckner (1983). Nous reviendrons sur ce sentiment de culpabilité dans le chapitre suivant.

¹⁴ Taylor (1994) présente trois grandes caractéristiques, ou malaises, de l'Occident moderne : 1) l'individualisme et la disparition des horizons moraux; 2) la primauté de la raison instrumentale et l'éclipse des fins; 3) l'aliénation de la sphère politique et la perte de liberté politique. À noter que ces trois malaises semblent faire écho aux trois grandes catégories de représentations du mode de vie occidental chez mes informateurs, soit l'athéisme, le matérialisme, et la soumission à un « système ».

¹⁵ Si les touristes et les expatriés font souvent partie de la même catégorie « occidentale » aux yeux des Indiens locaux, cet amalgame est difficile à assumer pour l'expatrié, qui cherche d'autant plus à s'en distinguer. Comme l'écrit Jean-Didier Urbain (1993), si la figure du même est dérangeante, tout aussi déstabilisante est la vue de son propre visage dans le regard de l'autre (cité dans Michel, 2000 : 45). En effet, l'étranger est souvent placé d'emblée dans un système qui fait sens pour les hôtes, et cela parfois de façon dissonante avec l'auto-représentation du voyageur ou de l'expatrié.

Les réflexions de Adrian C. Mayer et Leela Dube (1975) sur leur insertion dans des communautés indiennes lors de leurs expériences de terrain respectives sont à cet égard très éclairantes. Mayer montre comment il n'a pu éviter d'être placé dans une hiérarchie déjà en place, et comment l'anthropologue doit faire face au fait d'être d'emblée associé à un certain groupe de personnes, soit-il contemporain ou antérieur (Mayer, 1975 : 28-32). Dube, pour sa part, montre que si certaines restrictions ne s'appliquaient pas à elle en raison de son statut d'étrangère, certains comportements étaient néanmoins attendus de sa part, à plus forte raison à cause de la minutie avec laquelle les comportements des femmes étaient scrutés (Dube, 1975 : 165-175). Ces réflexions anthropologiques sur l'expérience de terrain montrent bien comment le statut d'étranger, s'il permet parfois d'avoir accès à certains privilèges, est aussi restrictif, et ce, malgré la bonne volonté des expatriés.

8. L'épuisement culturel : regard anthropologique sur l'individu, la tribu et le mythe

*Et il a fallu que je me rende à l'évidence :
que tout le monde ne cherche pas, comme moi,
à déranger les évidences. Je ne subis pas l'écart,
je le cherche. Constamment. Je cherche la mise
en scène, la mise entre guillemets, le :
« Est-ce que tu te rends compte... ? »*

Nancy Huston
Lettres parisiennes : autopsie de l'exil
(1999 : 211)

Ce dernier chapitre analytique tente de situer le phénomène d'expatriation occidentale en Inde dans une perspective théorique qui questionne les formes d'individualités et de sociabilités contemporaines. Dans un premier temps, nous reviendrons sur chacun des trois types d'expatriation, afin de voir en quoi les données recueillies et les analyses qui en découlent permettent de confirmer l'hypothèse de l'expatriation occidentale comme façon de résoudre le sentiment d'épuisement culturel face à l'Occident. Nous verrons que si la réalisation de soi, le besoin d'avoir un rôle social précis et le désir de s'affranchir de la pression sociale sont caractéristiques des expériences de chacun des groupes d'expatriés (respectivement à Rishikesh, Calcutta, et Goa), ces trois voies pour résoudre le sentiment d'aliénation face à l'Occident se retrouvent à des degrés divers chez plusieurs expatriés, et ce, indépendamment de la nature de leur projet d'expatriation. Ce constat nous amènera à nous pencher sur l'apparent paradoxe entre le besoin de se distinguer et d'appartenir, sur un type de sociabilité axé d'une part sur la quête d'individualité et la disjonction sociale, et d'autre part, sur l'affiliation à des communautés d'intérêts spécifiques. Nous verrons alors que dans les trois sites de recherche, l'émergence de la communauté première d'appartenance est primordiale au projet d'expatriation, fournissant le support social nécessaire à l'individualisation, l'Inde étant par ailleurs considérée le lieu le plus propice à l'émergence de ces communautés spécifiques. Les remarques finales porteront sur les privilèges occidentaux et les possibilités qu'ils ont de « vivre le mythe » et de s'insérer dans les espaces sociaux de leur choix, afin de bien mettre en évidence les conditions qui rendent possible l'actualisation du projet d'expatriation.

8.1 L'Inde pour résoudre le sentiment d'épuisement culturel face à l'Occident?

Notre hypothèse de départ était que l'expatriation occidentale en Inde découle d'un sentiment d'épuisement culturel face à l'Occident, l'épuisement culturel étant défini, rappelons-le, comme *un sentiment d'aliénation par rapport à une culture d'origine qui ne fait plus sens, et duquel peut découler une quête de repères dans une culture autre*. Les sentiments de malaises face à la modernité et les quêtes existentielles qui en découlent ne mènent cependant pas tous à l'expatriation. Pour plusieurs informateurs rencontrés, le projet n'était d'ailleurs pas défini dès le départ, et se voulait d'abord une expérience touristique leur permettant de revenir ressourcés en Occident. À la lumière des données ethnographiques, il faut donc complexifier notre proposition, et un retour sur chacun des trois types d'expériences d'expatriation s'impose avant de répondre à l'hypothèse de départ.

◆ *Rishikesh : l'Inde pour la réalisation de Soi*

Nous avons vu dans le premier chapitre ethnographique que les expatriés occidentaux rencontrés à Rishikesh sont déjà en contact avec une culture de la spiritualité avant leur départ pour l'Inde. S'ils étaient donc familiers avec le marché spirituel disponible en Occident, la spiritualité ne prenait cependant pas à ce moment autant de place dans leur vie que lorsque je les ai rencontrés à Rishikesh. Si leurs premières expériences en Inde se rapprochent de l'expérience touristique, ils choisissent néanmoins ensuite de s'engager pleinement sur la voie spirituelle. Mais pourquoi le faire en Inde précisément, et non pas au pays d'origine?

Nous avons vu que le contact avec la réalité de l'ashram, et la pratique quotidienne de leur spiritualité, accroît leur intérêt pour les choses spirituelles : les informateurs s'approprient graduellement les idéaux du *Vedanta*, c'est-à-dire des idéaux de détachement, d'acceptation, et de suppression de l'ego. L'environnement social est donc une condition de possibilité pour la réalisation de Soi, comme l'illustre aussi l'étude de Stephen R. Wilson (1984). Wilson montre en effet que la vie en ashram implique un processus de socialisation autant que de déconditionnement. Certes, au départ, l'apprenti yogi doit

apprendre les règles de la vie en ashram, mais au fil du temps, l'environnement le pousse à questionner et à modifier sa façon d'être et sa façon de voir le monde, et l'ascète se rend compte que le soi est un construit social. C'est donc, selon Wilson, la socialisation première dans le groupe religieux qui éventuellement encourage le déconditionnement :

« This paper shows that normal socialization is a necessary part of learning to become a yogi, just as it would be in any other instance of religious conversion. However, it would be erroneous to see the process of becoming a yogi as nothing more than learning to play a new role and assuming a new socially-created identity. It is necessary to understand that in the ashram, and in other similar groups as well, socialization provides the opportunity for members to learn to let go of those attitudes and motives which result from prior socialization. » (Wilson, 1984 : 310)

Pour mes informateurs, cette socialisation dans une communauté spécifique en Inde est vécue comme un éveil spirituel, plutôt que comme une conversion, mais la transformation intérieure qui se produit est néanmoins essentielle pour eux.¹ Ils ne peuvent plus, dès lors, concevoir leur vie sans son aspect spirituel; plus encore, c'est dorénavant le cadre spirituel du *Vedanta* qui répond à leurs questionnements existentiels et qui guide leurs pensées et leurs actions.

Or, l'Inde, ou plus précisément Rishikesh, leur fournit l'atmosphère sacrée et le renouveau culturel dont ils ont besoin pour continuer sur le chemin de leur réalisation spirituelle, pour mettre fin à leur souffrance ou poursuivre leur quête existentielle. Il s'agit pour eux de l'univers culturel le plus propice au développement de leur spiritualité, leur permettant de profiter de l'énergie cosmique du lieu, d'assister quotidiennement à des rituels religieux et à des enseignements spirituels, d'être près de leur gourou et d'être en présence de gens partageant le même intérêt pour la spiritualité.

Selon Danièle Hervieu-Léger, la religiosité pèlerine contemporaine se caractérise par la fluidité des croyances et l'incertitude des appartenances, l'identification religieuse n'impliquant que rarement l'adhésion à une communauté. Cependant, il y a, selon elle, « formation d'une identité religieuse lorsque la construction biographique subjective rencontre l'objectivité d'une lignée croyante, incarnée dans une communauté dans laquelle l'individu se reconnaît. » (Hervieu-Léger, 1999 : 99) Nos données suggèrent ainsi que les expatriés spirituels font partie de ces cas d'exception qui s'identifient à une communauté religieuse.

Si la présence de cette communauté d'intérêts accroît leur sentiment d'appartenance à Rishikesh, ils ressentent aussi une affinité avec l'Inde, souvent exprimée en termes de traces psychiques de leurs vies antérieures. Leur sentiment d'appartenance à une Inde décrite comme leur chez-soi spirituel est aussi accentué par le fait que leurs retours momentanés au pays d'origine leur font prendre conscience de la difficulté à vivre en Occident sans ce support spirituel qu'offre Rishikesh. Au fil de leurs expériences, et de leurs allers-retours entre l'Inde et l'Occident, ils se rendent en effet compte qu'ils ne peuvent plus vivre dans une société vécue comme athée et vide de sens.

Le malaise initial, ou le sentiment d'aliénation premier, qui avait donné lieu à une quête spirituelle au pays d'origine et les avait d'abord mis en contact avec une culture de la spiritualité, est ranimé lors de leurs séjours en Occident. En les questionnant sur un éventuel retour au pays d'origine, la plupart d'entre eux se montraient ainsi réticents à l'idée de s'établir à nouveau en Occident; car si Rishikesh était pour eux une terre spirituelle par excellence, leur offrant l'atmosphère sacrée dont ils ont besoin pour s'immerger complètement dans la spiritualité, l'Occident est en comparaison perçu comme un désert spirituel et un vivier de la souffrance.

Les expatriés spirituels rencontrés à Rishikesh choisissent donc de quitter l'Occident et sa culture de l'athéisme. Loin de faire une sélection « à la carte » pour se bricoler une identité spirituelle éclectique, ils approfondissent au contraire leur apprentissage du *Vedanta* du mieux qu'ils peuvent, jusqu'à, dans certains cas, devenir renonçants.² Ils n'apprennent donc pas le yoga ou la méditation afin de mieux vivre leur vie en Occident; au contraire, leur appropriation de l'idéal du *Vedanta* les éloigne de leur mode de vie occidental, voire dans certains cas les aide à se détacher de leurs liens avec l'Occident.³

Une façon de comprendre cet éloignement est en effet de l'appréhender selon le propre univers symbolique des expatriés spirituels, en suivant les pas de Khandelwal. Dans son étude portant sur les swamis étrangers vivant en Inde, Meena Khandelwal suggère que si ceux-ci traversent les frontières nationales pour occuper des espaces transnationaux, ils ne maintiennent pas pour autant de « chez-soi » (*home*) à l'extérieur de l'Inde :

« They neither maintain a home outside of India nor use the language of displacement to describe their experience. They speak instead of feeling “at home” in India and of finally finding their

place, thus unsettling the emphasis on displacement in models of transmigrant identities » (Khandelwal 2007: 313).

Selon Khandelwal, et comme le suggèrent aussi les données ethnographiques présentées ci-dessus, Rishikesh est éligible pour devenir le chez-soi des expatriés spirituels grâce : 1) à la construction discursive d'une Inde spirituelle; 2) au coût de la vie peu élevé pour un Occidental en Inde; 3) au support institutionnel pour la vie ascétique, et enfin; 4) au langage spirituel qui est réapproprié pour justifier leur désaffection envers l'Occident. Plusieurs facteurs sociaux entrent donc en ligne de compte pour expliquer le phénomène, mais Khandelwal met l'accent sur le fait que la doctrine hindoue de transmigration de l'âme est utilisée chez ses informateurs afin d'expliquer leur sentiment de chez-soi en Inde (Khandelwal 2007: 313).⁴ Les données ci-haut suggèrent qu'en plus de leur permettre d'expliquer leur affinité avec l'Inde en termes de *samskara*, la philosophie hindoue du *Vedanta* leur permet aussi d'exprimer leur détachement face à l'Occident.

Le détachement des expatriés rencontré à Rishikesh est en effet nourri et justifié par leur appropriation de concepts spirituels, tels que l'idée de réincarnation, l'importance de l'adaptation et l'idéal de suppression de l'ego. Ces appropriations les aident à faire sens de leur sentiment d'appartenance à l'Inde, à faire sens des difficultés interculturelles rencontrées en Inde, et les confortent aussi dans leur sentiment d'aliénation à l'Occident ou à leur pays d'origine. De plus, selon le cadre spirituel qui donne dorénavant sens à leurs actions, leur origine culturelle est perçue comme accessoire.

L'idéal du *Vedanta*, cet idéal de détachement et d'abandon à la puissance divine, les préserve en outre de trop s'investir socialement et limite aussi probablement leur implication dans la transformation de leur société d'accueil. Voyant les obstacles comme étant dus à la présence de leur ego (la source de tous les maux), et voyant les transformations sociales comme vaines (l'état du monde étant l'œuvre de Dieu), il n'est pas étonnant de retrouver majoritairement chez les expatriés spirituels le deuxième scénario de Erik Cohen concernant la vie dans une société élective⁵ : pouvant difficilement critiquer la société indienne ou s'impliquer en faveur d'un changement social, les expatriés spirituels se tournent en effet vers la dichotomisation culturelle entre l'Inde spirituelle et l'Occident athée. Cette dichotomie bien en place, il n'est pas étonnant de les voir choisir l'Inde au détriment de l'Occident, perçu et vécu comme athée, et donc, dépourvu de sens.

Par ailleurs, selon les préceptes du *Vedanta*, l'expression d'un attachement est inappropriée; les expatriés expriment plutôt leur aspiration au détachement de tous désirs, de toutes attentes, de tout conditionnement culturel.⁶ Certes, la plupart des expatriés entretiennent des liens affectifs à distance avec quelques personnes significatives pour eux en Occident, mais ils expriment en général une désaffection envers l'Occident comme entité culturelle. Pourtant, leur attachement à Rishikesh et à la communauté spirituelle est réel; un paradoxe qui nous révèle l'importance de préserver un point de vue anthropologique sur le phénomène pour comprendre au-delà des explications en termes spirituels.

Outre la construction discursive de l'Inde spirituelle et l'appropriation d'un langage spirituel, les deux autres facteurs énoncés par Khandelwal pour expliquer le sentiment d'appartenance à l'Inde (soit le coût de la vie et le support institutionnel) doivent aussi être pris en considération. Les expatriés spirituels sont en effet économiquement liés à l'Occident (soit en raison de leurs économies au pays d'origine, de leurs rentes ou de leurs revenus de placements ou autres), ce qui leur permet de vivre en permanence à Rishikesh sans avoir à effectuer un travail rémunéré. Leur statut en Inde, de même que le support de l'ashram et de la communauté, rend donc possible pour eux le fait de pouvoir se consacrer pleinement à leur spiritualité (un projet qui serait difficile à maintenir en Occident, en raison de l'absence de cette « culture de la spiritualité » et du coût de la vie).

Il importe aussi de souligner que si le *Vedanta* offre un cadre de références qui fait écho au tournant subjectiviste moderne en proposant la réalisation de Soi,⁷ cette quête n'est pas exclusive à l'expérience des expatriés spirituels. Si elle est plus prégnante dans les récits biographiques recueillis à Rishikesh, cette recherche de réalisation personnelle est tout de même énoncée, en termes spirituels ou non, par les autres expatriés. En effet, on a vu que plusieurs expatriés humanitaires se tournent vers la spiritualité ou redéfinissent leurs valeurs suite à leur expérience à Calcutta; que plusieurs expatriés rencontrés à Goa sont d'abord attirés en Inde par la culture *New Age*, ou encore ils utilisent leur expérience en Inde comme une façon de développer une spiritualité pragmatique ou une identité dite « authentique », non corrompue par la pression sociale. Le voyage en Inde et l'expérience d'altérité, en elles-mêmes, sont donc vus comme une façon de cheminer personnellement, et ce, que cela implique ou non une tentative de décentrement de l'ego. Le malaise existentiel ressenti en Occident se résorbe donc en Inde grâce au travail sur soi que

l'expérience spirituelle ou l'expérience d'altérité induit chez les informateurs. Cependant, la réalisation de soi n'est pas la seule voie permettant de résoudre les malaises de la modernité, comme en témoignent de façon éloquente les cas des expatriés humanitaires.

◆ *Calcutta : la nécessité d'un rôle social clair*

Dans le deuxième chapitre ethnographique, nous avons vu que le projet de départ des expatriés humanitaires est bâti sur le socle d'une représentation de l'Inde pauvre, et qu'il prend forme grâce à un réseau et une culture transnationale qui alimentent cette rumeur de la misère et rendent possible une expérience de bénévolat à Calcutta. L'expérience humanitaire en Inde vient cependant modifier la donne : une fois immergé dans « la chaleur et la poussière », ⁸ le contact de l'expatrié avec les pauvres vient changer, dans une certaine mesure, sa perception de l'Inde. Ainsi, en éprouvant la rumeur de la pauvreté à la réalité de leur expérience et en relativisant leur vision misérabiliste de l'Inde, les expatriés trouvent leur propre façon d'aider, qui résonne mieux avec leurs aspirations particulières. Ils créent de cette façon des liens qui dépassent ceux mis de l'avant dans le marketing de l'humanitaire en s'attachant à une communauté à qui ils viennent en aide, et qui scelle leur engagement.

Dans son étude sur le tourisme alternatif, Nancy G. McGehee tente de comprendre ce qui motive des voyageurs humanitaires à s'engager dans des mouvements sociaux suite à leur expérience à l'étranger. En étudiant le cas des volontaires de l'organisation *Earthwatch*, elle se rend compte que le fait d'avoir développé des réseaux sociaux, avec des amis ou des associés partageant les mêmes idées et les mêmes objectifs, augmente les chances d'implication sociale au retour. En suivant les traces de Gordon Marshall, qui définit le mouvement social comme un effort organisé, par un certain nombre de personnes, pour changer (ou résister à) certains aspects de la société (Marshall 1994 : 489), McGehee place elle aussi le mouvement social en marge du système politique dominant : il est pour elle un mouvement de personnes qui ont choisi d'être en retrait (ou qui sont exclues) des voies habituelles de participation civique. Les réseaux sociaux développés sur place agiraient donc, dans le contexte du voyage humanitaire, comme moteur de l'implication durable, agissant comme source d'information, voire d'inspiration

(McGehee, 2002 : 125-127). Ils permettraient, en quelque sorte, de vivre en marge sans pour autant s'isoler.

Or, si le support ou les modèles d'Occidentaux faisant le même travail humanitaire encouragent à continuer l'engagement social, c'est aussi l'attachement à ceux à qui l'on vient en aide qui justifie la continuité du projet. Peu importe le statut des gens avec qui les liens sont créés (les autres volontaires ou encore les bénéficiaires), on peut néanmoins dire, à l'instar de McGehee, que la création de liens sociaux est un catalyseur de l'engagement durable (McGehee, 2002 :139). Ce sont en effet les liens créés sur place qui scellent la pérennité des actions des informateurs rencontrés à Calcutta : tantôt ils s'attachent à ces figures locales, qui traversent le temps; tantôt ils s'identifient à des collègues, expatriés humanitaires, qui ont fait les mêmes choix de vie; tantôt encore ils font foi de leur volonté à respecter un engagement moral envers des gens ou une communauté indienne locale.

Leur expérience concrète d'aide, de même que leur appréciation de leur nouvelle sociabilité humanitaire, inscrit donc les expatriés en faux par rapport aux critiques de l'entreprise humanitaire, ces derniers ayant une vision pessimiste et systémique des politiques d'aide.⁹ Peut-on pour autant conclure à un manque de réflexivité de leur part concernant la nature de leur travail humanitaire? Dans une étude subséquente, McGehee explore le développement de la réflexivité chez les travailleurs bénévoles, afin de mieux comprendre les moteurs de l'engagement durable. L'étude montre que l'expérience transformative et la conscience aiguë de soi qui est développée lors de l'expérience humanitaire créent un effet de distanciation face au mode de vie précédent, ce qui peut même pousser à réévaluer des liens sociaux bien établis, et voire, dans certains cas, à les rompre (McGehee et Santos, 2005 : 770). Le travail de réflexivité semble donc agir sur la prise de conscience personnelle, sociale et dans le cas des expatriés humanitaires, culturelle (les informateurs développant un discours critique face à l'Occident et à son mode de vie), mais moins au niveau politique. En effet, si les expatriés rencontrés à Calcutta ne remettent pas en question leurs motivations (apolitiques) au travail humanitaire, leur travail réflexif les pousse cependant à revoir leur système de valeurs, à reconfigurer leurs réseaux sociaux au pays d'origine, et à choisir l'engagement en Inde au détriment de l'engagement au pays d'origine.

Leur expérience humanitaire les dispose à bonifier leur système de valeurs, sans pour autant faire d'eux des transfuges culturels qui n'agissent que par mimétisme et renient complètement leur identité. Si Wearing et Neil, dans leur article sur la reconfiguration de l'identité chez les touristes volontaires, parlent d'une identité décentrée, ou plus inclusive de l'autre dans la conception du soi (Wearing et Neil, 2000 : 410), on peut aussi constater, à la lumière des cas mentionnés ci-haut, que non seulement l'autre est inclus dans les nouvelles valeurs des expatriés humanitaires, mais que des valeurs faisant appel à un ordre transcendant, ou spirituel, sont aussi parfois mobilisées pour faire sens de l'expérience. Dans tous les cas, ces transformations identitaires leur procurent un grand sentiment d'accomplissement et de contentement, ce qui vient accentuer le malaise ressenti face à la vie en Occident.¹⁰ Leur engagement est donc émancipateur tout autant qu'altruiste : les expatriés développent un sentiment d'appartenance à la culture indienne en général, ou à une sous-culture spécifique en Inde, qui est perçue comme faisant écho à (et développant) leurs valeurs humanistes.

Le maintien de leurs liens avec l'Occident, avec des réseaux de gens supportant leur mission humanitaire, en combinaison avec un sentiment de compatibilité culturelle avec l'Inde, implique par le fait même une nouvelle conception duelle du chez-soi : 1) le chez-soi essentiel (de l'essence), qui est lié à leur projet humanitaire en Inde; et 2) le chez-soi plus historique ou pragmatique, qui est lié à l'Occident, et à des facteurs tels que le fait d'être à jamais étranger en Inde, la présence et le support des proches au pays d'origine, ou les difficultés matérielles ou logistiques vécues en Inde. Si l'appartenance est donc multiple, le vécu des lieux (soit les sentiments de malaise ou d'incomplétude en Occident et les sentiments de bien-être et d'accomplissement en Inde) vient expliquer cette double conception (pragmatique ou essentielle) du chez-soi.

En choisissant de s'engager à Calcutta, et non en Occident, les informateurs choisissent certes l'exaltation d'une société vivante, frétilante, avec laquelle ils se sentent en communion; mais ils échappent aussi à une société morne, non compatible avec leurs inclinations humanitaires. Leur rapport à l'Occident est en effet teinté par leur nouvelle identité de travailleur humanitaire, dorénavant au centre de leur vie : l'Occident représente ainsi la condition de réalisation de leur projet, mais aussi le vide existentiel de leur vie « d'avant Calcutta ».

Suite à l'analyse de ces expériences, peut-on donc conclure que l'expatriation pour des motifs humanitaires est une réponse aux malaises de la modernité? Certes, au départ, les informateurs sont motivés par le désir de venir en aide, de se rendre utile, et d'enrayer leur sentiment de culpabilité occidental. Le tiers-mondisme est en effet à la source du projet de certains voyageurs, qui y voient là une possibilité de rachat moral.¹¹ Selon l'essayiste Pascal Bruckner, le tiers-mondisme peut aussi prendre la forme d'une haine de soi, et donne alors lieu à une forme de mimétisme de l'autre plutôt qu'à une relation solidaire ou basée sur la compassion (Bruckner, 1983 : 11-16; voir aussi MacCannell, 1994). Si certains expatriés humanitaires rencontrés à Calcutta parlent explicitement de faire face à leur conscience ou de rétablir la balance suite aux exactions du colonialisme, ou encore s'ils expriment l'idée d'aliénation face à une culture occidentale décadente, les informateurs arrivent toutefois à trouver l'équilibre entre la préservation de leur projet initial et de leur système central de valeurs et l'ajustement à une autre culture, sans tomber dans la haine de soi. Ils deviennent critiques face aux *deux* univers culturels, mais n'en choisissent pas moins de s'expatrier. Ils choisissent d'inclure l'autre lointain dans leur vie quotidienne et se détachent, à leur façon, d'une histoire trop pesante pour mettre leur moralité individuelle au service d'autrui.

Mais cette transformation d'un projet ponctuel, découlant d'un premier décalage (commun) avec leur société d'origine, se transforme en un engagement durable pour des motifs qui dépassent les seules motivations tiers-mondistes, l'expérience d'interculturalité des informateurs et les nouveaux types de sociabilité développés venant leur révéler tout le bien-être que procure l'expérience d'engagement. Un bien-être et un sentiment d'accomplissement tel qu'un projet de bénévolat se transforme en projet d'expatriation. Si leur projet est donc une façon de faire face à leur conscience et de se détacher d'une culture d'origine à laquelle ils se sentent aliénés, la joie, le bien-être et le sentiment d'émancipation, voire de progression spirituelle ou humaniste que leur procure leur nouveau rôle social d'aidant font partie intégrante de leur choix d'expatriation, leur vie « d'avant Calcutta » étant dénuée de rôle social signifiant.¹²

Si certaines conditions socio-économiques rendent certes possible le projet d'expatriation, la satisfaction que procure le travail humanitaire en Inde et l'envie de s'affranchir d'un certain mode de vie occidental, où les expatriés sont dépourvus de rôle social clair, ou de mission, sont non négligeables dans ces choix de vie. Or, si l'importance accordée à leur

nouveau rôle social est évident dans le cas des expatriés rencontrés à Calcutta, qui se définissent dorénavant comme des travailleurs humanitaires de part et d'autre des frontières nationales qu'ils traversent, ce besoin de reconnaissance sociale est aussi présent, à des degrés divers, chez les expatriés rencontrés à Rishikesh et à Goa.

On l'a vu (section 4.5), Swami Deva insistait sur le bien-être que lui procurait son statut de renonçante : une façon pour elle d'avoir enfin un rôle social défini et de cesser d'être dans une quête de soi perpétuelle. À Goa, on a vu (section 6.2) que Simon arrive à faire sens de son parcours du moment où un voyant lui confirme sa nature nomade. Dans tous les cas, on exprime le besoin de vivre une expérience totale : d'être travailleur humanitaire à temps plein, et non pas d'avoir une autre identité professionnelle et de faire du bénévolat à temps perdu; de se consacrer pleinement à la spiritualité, et non pas de faire du yoga trois heures par semaine; de vivre selon un style de vie satisfaisant, et non pas de travailler soixante heures par semaines pour n'avoir que deux semaines de vacances par année. Dans tous les cas, on apprécie être reconnu en tant qu'expatrié humanitaire ou spirituel ou en tant que citoyen du monde, et on a besoin de la reconnaissance de ses pairs. Toutefois, à Rishikesh comme à Goa, on transporte plus difficilement cette nouvelle identité ou ce nouveau rôle social au pays d'origine. Le manque de reconnaissance de son statut spirituel ou de son statut nomade accentue d'ailleurs le sentiment d'aliénation vécu en Occident.

Quoi qu'il en soit, dans tous les cas, on veut vivre « une vie riche et signifiante », « une vie qui vaut la peine d'être vécue » (Taylor, 1998 : 65). Charles Taylor voit par ailleurs comme un trait caractéristique de la modernité ce besoin de signification :

« De façon caractéristique, nos contemporains peuvent se poser la question de la "valeur" ou de la "signification" de leur vie, se demander si elle est (ou a été) riche et substantielle, ou vide et futile. Ce sont des expressions qu'on emploie communément, des images qu'on évoque fréquemment. » (Taylor, 1998 : 65)

Taylor ajoute que, chez certains individus, une orientation de vie en particulier prime sur toutes les autres et sert de point de repère. Dans ces cas,

« précisément parce que cette orientation est essentielle à mon identité, reconnaître que ma vie s'en écarte, ou qu'elle n'arrive pas à s'en approcher, peut s'avérer accablant et intolérable. [...] À l'inverse, l'assurance que je me tourne vers ce bien engendre un sentiment d'intégrité, de plénitude d'être en tant que personne ou

que moi, que rien d'autre ne saurait me donner. » (Taylor, 1998 : 92)

C'est ce sentiment de plénitude ressenti par les expatriés en Inde, versus les malaises ressentis en Occident face au fait de s'écarter de leur identité première, qui viennent consolider le projet d'expatriation des informateurs. Ils s'engagent pleinement dans une vie riche et significative pour eux, et ce, quitte à se détacher de leur société d'origine, afin d'endosser pleinement leur nouveau rôle social et d'éviter de voir leur identité vaciller. Un constat qui peut sembler remettre en question l'idée selon laquelle le tournant subjectiviste et la « détraditionalisation du Soi » amènent les gens à refuser de se soumettre à tout rôle ou obligation sociale (voir entre autres Heelas et Woodhead, 2005). Pour comprendre cet apparent paradoxe, il faut cependant distinguer entre, d'une part, le rôle social associé à l'orientation de vie des expatriés, et d'autre part, le rôle imposé par une « pression sociale » extérieure à l'individu et à ses valeurs.

♦ *Goa : l'affranchissement de la pression sociale*

Nous avons vu dans le chapitre portant sur l'expatriation occidentale à Goa que l'image contemporaine de l'Inde actualise en quelque sorte les mythes romantiques et orientalistes. Si la nostalgie de l'état sauvage non corrompu par l'homme, voire même la rumeur hippie véhiculant l'image d'une Inde où l'on peut vivre nu dans une hutte sur la plage à cueillir les noix de coco ne sont plus au goût du jour, elles ont été remplacées par la rumeur d'une Inde permettant le dépaysement dans un confort moderne, donnant accès à un style de vie libre et luxueux dans un environnement non contraignant et idyllique, loin des institutions répressives de la modernité. Des mythes dont on perçoit clairement la filiation avec l'orientalisme moderne et son goût de l'ailleurs, avec le mouvement *New Age* et son invite à l'expression de soi, avec la contre-culture des années soixante et sa critique sociale.

Or, Anthony D'Andrea, dans son article sur la contre-culture transnationale à Goa, la définit ainsi :

« [Counterculture] is marked by high levels of dissatisfaction, critical stance, and refusal of Western major institutions and values, and the cultivation of transgressive practices and lifestyles. A counterculture thus is a type of radicalized subculture, and

analytically operates as a powerful ideological referent for practices of resistance in time of cultural crisis. » (D'Andrea 2004 : 252)

Une sous-culture réfère plutôt, toujours selon la définition de D'Andrea, à un groupe de gens qui partagent des valeurs et un style de vie, mais qui adhèrent et jouent un rôle dans la société globale; une culture alternative est pour sa part décrite comme une sous-culture qui recherche l'autonomie et cherche à remplacer les modèles sociaux dominants. En tenant compte de ces définitions, et à la lumière des informations recueillies sur le terrain, on peut donc, comme Anthony D'Andrea, conclure que les expatriés occidentaux à Goa forment une culture alternative qui tire son origine et trouve son inspiration dans le Romantisme du 19^e siècle et la contre-culture des années soixante (D'Andrea 2004 : 252).

Que les informateurs aient été interpellés par les rumeurs hippies et spirituelles des années soixante et soixante-dix, ou qu'ils soient arrivés plus récemment, en suivant la rumeur touristique, des thèmes communs sous-tendent en effet leur projet d'expatriation. Appelés par la contre-culture ou par la culture touristique de masse, tous sont animés par une quête de nouveauté, mais surtout, par un désir d'échapper à la société occidentale. Ainsi, si les anciens hippies rencontrés se sont assagis et sont maintenant établis professionnellement à Goa, ils tiennent néanmoins le même discours critique face à l'Occident que les nouveaux arrivants : un discours qui refuse le conformisme à une société où la peur et l'angoisse du futur sévissent, et où le conservatisme et l'immobilisme sont rois. Au contraire, Goa est pour eux une terre de possibilités et de liberté, qui leur permet de se retirer de la pression sociale vécue en Occident tout en améliorant considérablement leurs conditions de vie, dans un environnement qui tout en les dépaysant, leur procure les référents culturels dont ils ont besoin pour vivre en Inde.

Leur expérience à Goa leur fait donc apprécier le côté plus humain, relaxe, et paisible de cette région du monde, choisie principalement en raison de son caractère moderne. On y apprécie en effet la similarité culturelle avec l'Occident et la modernité des Goanais, mais aussi leur ouverture et leur tolérance, qui permettent aux expatriés de rester eux-mêmes sans avoir à se conformer aux traditions indiennes locales.

Malgré l'énonciation de ces ressemblances avec les locaux occidentalisés et les louanges faites d'une vie à Goa sous le signe de l'harmonie dans la diversité, les expatriés se

regroupent néanmoins par affinités récréatives avec ceux qui partagent un même style de vie, et ils limitent ainsi leurs contacts avec les locaux, ceux-ci étant moins enclins à fréquenter les espaces sociaux associés à la marginalité sociale. En effet, les lieux de socialisation tels que les marchés de nuits et les restaurants branchés ne sont qu'un lieu de travail pour une certaine classe d'Indiens, qui choisissent pour la plupart d'autres lieux de socialisation en dehors du travail.¹³ Les espaces sociaux de ces deux communautés, s'ils s'entrecroisent, ne sont donc pas des lieux de communion entre les deux communautés. Paradoxalement, malgré que mes informateurs fassent de Goa leur lieu de prédilection en raison de la modernité du lieu et des gens, leurs contacts avec les locaux sont donc limités.

La tolérance des locaux, mais surtout la force de l'industrie touristique dans la région, permet donc aux expatriés occidentaux de créer leur propre espace social, conçu *par* et *pour* des Occidentaux. Leur mode de vie à Goa est ainsi rendu possible grâce à leur pouvoir d'investisseur, mais aussi parce qu'une activité transnationale comme le tourisme leur permet de s'insérer professionnellement dans la région.

Non seulement leur nouveau statut professionnel et économique leur permet d'améliorer grandement leur style de vie, mais leur nouveau statut citoyen leur permet aussi de vivre un renouveau identitaire qui fait écho à leur désir de liberté. Leur appartenance plurilocale leur permet en effet de tirer profit de plusieurs systèmes sociaux et culturels, leurs pratiques transnationales faisant pleinement partie de leur mode de vie. Les expatriés rencontrés à Goa se perçoivent ainsi comme des pionniers dans le mouvement de citoyenneté globale, de respect des différences et d'originalité identitaire, faisant l'éloge d'un monde sans frontières, refusant le conformisme culturel et assumant pleinement leur marginalité et leur nomadisme. Plus qu'au territoire, ils sont donc attachés à un lieu qui leur permette de vivre pleinement leur statut de citoyen du monde, et d'être « eux-mêmes ».

Le sentiment de bien-être qu'ils expriment est ainsi lié à leur statut d'expatrié, mais aussi au mode de vie que leur permet ce statut. Faisant clairement partie de la catégorie des « migrants de style » (*lifestyle migration*), ils sont tout à fait lucides sur les possibilités que leur donnent leur passeport occidental et leur statut socio-économique en Inde. Dans un même souffle, cependant, ils critiquent fortement le mode de vie occidental qu'ils ont

quitté, préférant pour leur part prendre le risque de « l'insécurité sociale » pour mieux vivre le moment présent. Parfois confrontés aux réactions négatives de leurs proches quant à leur mode de vie, les expatriés ne font que réaffirmer leur choix en continuant le travail sur soi enclenché par leur parcours d'expatriation; un travail sur soi qui leur enseigne la confiance dans l'avenir et le rejet des impératifs sociaux non conformes à leurs idéaux. Ainsi, si leur vie à Goa est parfois considérée être un transit, leur mode de vie, lui, est assumé. Si leur destination finale peut changer en cours de route, leur quête est néanmoins achevée. Si « l'ailleurs » peut prendre une autre forme, l'objet, lui est clair : une vie sous le soleil, confortable, et libre de toute pression sociale.

Si ce désir de s'affranchir de la pression sociale est flagrant à Goa, on le retrouve aussi, à une échelle moindre, chez les expatriés rencontrés à Rishikesh et à Calcutta. À Rishikesh, on exprime en effet, souvent à demi-mot, la satisfaction face au fait de pouvoir vivre en ashram sans avoir à se préoccuper de la gestion de la vie quotidienne ou de gagner sa vie. On insiste aussi sur le bien-être que procure le détachement et la non-implication sociale. À Calcutta, si l'engagement, qui est au cœur du projet d'expatriation, préserve les informateurs de s'exprimer en termes de désir d'affranchissement social, on trouve néanmoins des traces de cette satisfaction face au fait d'être maître de sa trajectoire professionnelle et personnelle. Par contraste, les expatriés humanitaires mentionnent la pression sociale ressentie en Occident, telle la nécessité de participer à des événements mondains, afin d'assurer le financement de leur projet, ou encore la pression à la consommation, qui leur paraît décadente du lieu d'où ils parlent.

En outre, dans les trois sites de recherche, on retrouve cette tendance, chez les informateurs, à décrire leur vie en Inde comme une vie moins réglementée, où ils ont le sentiment d'être en vie. Si mes informateurs, à la différence de ceux de D'Andrea, adeptes du techno, ne recherchent pas avec autant d'intensité « le traumatique et le sublime » (D'Andrea, 2004 : 246-247), on peut néanmoins déceler chez eux ce désir d'aventure, de nouveauté et d'expériences non ordinaires leur permettant de se sentir bien vivant, que ce soit par la méditation, par le contact avec « les plus pauvres des pauvres » ou encore par leur mode de vie bohème. Or, selon D'Andrea, cette recherche d'intensité doit être comprise à la lumière de la crise de la modernité, les expériences limites ou extraordinaires permettant de remettre en question de façon encore plus marquée les concepts modernes de raison et d'objectivité (D'Andrea, 2004 : 238).

Peut-on, conséquemment, qualifier l'expatriation occidentale en Inde de mouvement dérivant de la contre-culture et du désir d'affranchissement social, et ce, autant pour les expatriés spirituels et humanitaires que pour les expatriés rencontrés à Goa? Si les expatriés développent un discours critique, ou encore plus critique, de la modernité suite à leurs expériences interculturelles ou non ordinaires, il faut néanmoins rappeler, à l'instar de D'Andrea, qu'ils se situent bel et bien à l'intérieur de la modernité. C'est en partie pourquoi on a précisé plus haut que les informateurs rencontrés à Goa font partie d'une culture alternative *trouvant son inspiration* dans la contre-culture, mais faisant toujours partie d'une société globale.¹⁴

Si les différents groupes d'expatriés ne recherchent pas avant tout la marginalité sociale, on peut néanmoins voir les racines de leur intérêt pour l'Inde dans un malaise civilisationnel issu de l'époque romantique, et n'étant donc pas étranger à l'idéologie contre-culturelle. On pourrait donc avancer que l'expatriation occidentale en Inde, tous sites de recherches confondus, peut être vue comme un mouvement alternatif trouvant son inspiration dans la contre-culture, mais s'inscrivant de plain-pied dans la modernité. En effet, même si les expatriés spirituels se situent du point de vue philosophique du *Vedanta* pour critiquer le mode de vie occidental, et si les expatriés humanitaires adoucissent leur critique de l'Occident au nom du support qu'ils y trouvent, les informateurs mettent néanmoins l'accent sur l'accomplissement de soi que leur permet leur nouveau mode de vie alternatif, un discours qui à la fois témoigne de la résistance aux modèles sociaux dominants et de l'inscription dans une épistémè moderne favorisant l'individualisation.

◆ *L'expatriation, ou la persistance des malaises*

Selon Bryan S. Turner, la méfiance à l'égard des grands récits narratifs, le multiculturalisme et la tendance à l'ironie qui caractérisent la postmodernité induisent des expériences révélant la nature artificielle et construite de la culture (Turner, 1994 : 187). La période postmoderne serait donc à même de générer des expériences réflexives, et donc des sentiments d'aliénation face à une culture donnée.¹⁵ Nous soutenons cependant que l'expérience interculturelle en Inde renforce ce sentiment d'aliénation chez les expatriés occidentaux.

Le retour sur les trois différents types d'expatriation nous a en effet permis de constater que le projet de s'établir en Inde se construit à travers une expérience positive de l'interculturalité, et qui permet en quelque sorte « d'étrangéiser ses habitudes » (Huston et Sebbar, 1999 : 212). Les va-et-vient ponctuels entre l'Inde et l'Occident, et les comparaisons culturelles qu'ils suscitent, font prendre conscience aux informateurs que le renouveau identitaire et la distanciation culturelle qui se sont produits au cours de leur expérience interculturelle rendent difficile, voire impossible, le retour à la vie en Occident; un mode de vie qui leur paraît, de l'endroit d'où ils parlent, d'autant plus vide de sens.

Il semble donc qu'on assiste ici à une variante du modèle du double mouvement entre soi et l'autre élaboré par Tzvetan Todorov (1989). En partant de l'énoncé de Claude Lévi-Strauss selon lequel « on n'est jamais aussi conscient de sa culture qu'à l'étranger » (dans Todorov, 1989 : 110), Todorov développe en effet un modèle de double éloignement/rapprochement qui permet de théoriser l'expérience d'altérité et la prise de conscience aiguë de soi qui y est associée.¹⁶

Le *premier éloignement* de Todorov consiste à sentir le décalage entre soi et sa société pour conséquemment sentir l'attrait des autres. Ce premier éloignement trouve un archétype idéal chez l'expatrié qui ressent l'appel de l'Inde par corrélation avec ses malaises face à certains aspects de la modernité. En effet, un premier décalage semble être à la source du premier rapprochement, ou de l'attrait pour l'expérience indienne. À ce stade, l'expérience des expatriés n'est pas très différente de l'attrait ponctuel des touristes ou voyageurs à la recherche de décentrement culturel. Le *premier rapprochement* consiste pour sa part en un plongeon dans une société étrangère. Il y a là un fort désir de

comprendre et de s'identifier, mais sans y parvenir.¹⁷ Appliqué au cas de l'expatrié, on pourra dire que ce premier rapprochement a lieu chez celui qui part pour se laisser déplacer par l'autre (à la différence du « toursiste-consommateur » ou du cosmocrate), mais sans renier ses origines ou perdre ses points de référence et en se gardant de tomber dans un mimétisme de l'autre (tel le transfuge).¹⁸

Le *deuxième éloignement* de Todorov consiste à effectuer un mouvement de retour vers soi, que celui-ci soit physique ou mental. Cependant, le « chez-soi » est plus lointain qu'auparavant. C'est cette aliénation à soi qui permet par exemple à l'anthropologue de jeter un regard étranger sur sa propre société, comparable à celui jeté sur la société étrangère. Selon Todorov, c'est le moment le plus enrichissant de la rencontre interculturelle : non pas le « choc culturel », mais le moment transitoire de la prise de conscience de soi.¹⁹ Chez l'expatrié, ce renforcement du sentiment premier d'aliénation est perceptible dans ce que l'on peut appeler le « choc du retour », mais on peut aussi penser que c'est ce sentiment d'étrangeté à soi qui favorise chez l'expatrié des réactions de rejet et de distinction face aux touristes et aux voyageurs occidentaux, ces faux tiers instruits. C'est par ailleurs cette distance à soi qui dispose certains expatriés à changer leur cadre de références ou à revoir leur système de valeurs.

Finalement, dans le *deuxième rapprochement* de Todorov, le sujet devient en mesure d'étudier les deux sociétés : la société d'origine *et* la société étrangère. Le sentiment de double compréhension le rend en quelque sorte doublement étranger. Cette double appartenance, qui induit une double aliénation, est aussi palpable chez l'expatrié qui est transformé par l'expérience de l'altérité et qui maintient un regard distant et critique par rapport aux différents univers culturels qu'il expérimente. Selon Todorov, ce double mouvement est indispensable : le nécessaire va-et-vient entre soi et l'autre permet de saisir l'altérité tout en préservant son identité.

Ce sentiment d'aliénation ou d'étrangeté, décrit par Todorov, est similaire à celui du cosmopolite décrit par Hannerz :

« Perhaps real cosmopolitans, after they have taken out membership in that category, are never quite at home again, in the way real locals can be. Home is taken-for-grantedness, but after their perspectives have been irreversibly affected by the experience of the alien and the distant, cosmopolitans may not view either the seasons of the year or the minor rituals of everyday

life as absolutely natural, obvious, and necessary. There may be a feeling of detachment, perhaps irritation with those committed to the local common sense and unaware of its arbitrariness. Or perhaps the cosmopolitan makes "home" as well one of his several sources of personal meaning, not so different from the others which are further away; or he is pleased with his ability to both surrender to and master this one as well. » (Hannerz 1996 : 110)

La revendication de citoyenneté globale de certains informateurs rencontrés à Goa correspond à cette identité cosmopolite-détachée qu'évoque Hannerz. Cependant, au contraire de celui qui se sent également partout étranger, ou partout chez lui, mes informateurs affirment pour la plupart avoir un chez-soi affectif qui est intimement lié à l'Inde.

Dans le cas de plusieurs expatriés occidentaux, l'aliénation à la société indienne est en effet mieux vécue que l'aliénation à l'Occident (certains expatriés ne faisant d'ailleurs que critiquer la culture d'origine pour mieux faire l'éloge de la terre d'accueil). Le sentiment d'aliénation vécu en Occident est plus difficile à assumer que dans une société comme l'Inde (où ils sont néanmoins perçus comme des étrangers, parfois volontairement, parfois à regret), car dans les sous-cultures spécifiques où ils s'insèrent, leur projet spirituel est compris, leur rôle social d'aidant est valorisé, leur mode de vie alternatif est partagé. Ainsi, ils choisissent de vivre dans un lieu où leurs aspirations sont réalisées, où le sens de leur vie est chaque jour réitéré. Le retour en Occident est donc difficilement envisageable pour la plupart d'entre eux, précisément parce que leur présence en Inde est nécessaire au sentiment d'avoir une vie « qui vaut la peine d'être vécue ». (Si les expatriés humanitaires peuvent mieux envisager un retour en Occident, c'est probablement dû au fait qu'ils sont conscients qu'ils ne pourront pas continuer leur difficile travail humanitaire jusqu'à la fin de leurs jours. Toutefois, ce sentiment d'avoir *eu* une vie significative les accompagnera lors de leur réinsertion en Occident. Au contraire, les valeurs associées à une vie riche et significative pour les expatriés spirituels et ceux rencontrés à Goa, soit la spiritualité et le nomadisme, ne peuvent pas être reléguées au passé : pour avoir une vie significative, ces expatriés se doivent d'endosser leurs valeurs jusqu'au bout.)

Si le sentiment premier d'aliénation est donc à la source du projet d'expatriation, c'est néanmoins l'expérience vécue sur place qui consacre la transition entre un mode de vie perçu comme vide de sens et un mode de vie plus émancipateur. C'est l'attachement à la

culture, aux lieux et aux gens, le bien-être et le sentiment d'accomplissement ressenti, de même que l'effet de distanciation qui est renforcé par l'expérience interculturelle, qui viennent rendre encore plus insoutenable et vide de sens la vie « d'avant », à un point tel que mes informateurs ne peuvent plus, pour la plupart, concevoir la vie en Occident. Ainsi, le renforcement du sentiment premier d'aliénation par l'expérience interculturelle, de même que l'émergence d'une nouvelle communauté d'appartenance et l'émancipation personnelle vécue à travers l'expérience d'expatriation, poussent les informateurs à s'engager pleinement en Inde, et rend ultimement difficile ou impossible le retour en Occident.

S'il n'y a, au départ, qu'un léger décalage (aucun indice ne laissant croire que les informateurs étaient mésadaptés, marginalisés ou exclus dans leur société d'origine), l'expérience interculturelle crée en effet un déphasage plus profond qui pousse non pas à réintégrer la société d'origine en amenant avec soi de nouvelles valeurs ou une nouvelle image de soi, mais à quitter cette société afin de préserver, voire d'accentuer, ce décalage et de s'établir dans une société autre, dans une position médiane et émancipatrice.²⁰

S'il y a donc un questionnement existentiel à la source du projet d'expatriation (et qui se retrouve par ailleurs dans un pan très large de la population), c'est néanmoins une réponse culturelle au malaise existentiel qui est apportée par mes informateurs. C'est suite à l'expérience interculturelle que les expatriés réalisent que l'Inde leur offre des possibilités pour répondre à leurs malaises : une ambiance qui facilite le projet spirituel, la présence d'infrastructures ou le support d'une communauté qui facilitent le travail humanitaire ou l'amélioration du style de vie. Ce qui nous permet de dire, en lien avec notre hypothèse de départ, que l'expatriation en Inde et le choix d'une communauté spécifique ne résolvent que ponctuellement le malaise existentiel face à l'Occident. Le malaise est *résolu*, puisque les informateurs ne sont pas, tel le transfuge, toujours sur la route à chercher, dans une perpétuelle quête de soi. Au contraire, ils s'émancipent, s'établissent, s'attachent, ou à tout le moins (comme chez les expatriés rencontrés à Goa), identifient le mode de vie qui leur convient, même si celui-ci n'est pas lié à un lieu en particulier.

Le malaise est cependant résolu de façon *ponctuelle*, puisque le malaise persiste et ressurgit. En effet, dans la mesure où les informateurs ressentent toujours un malaise face

à la vie en Occident (lorsqu'ils l'évoquent ou lors de leurs expériences concrètes au cours de leurs séjours au pays d'origine), on ne peut pas dire que le malaise s'efface suite à leur expérience interculturelle. Les expatriés ne peuvent donc plus, pour la plupart, s'imaginer retourner vivre pour de bon en Occident, faute de retomber dans ces malaises existentiels. Cependant, les expatriés peuvent doser leurs rapports à l'Occident et ainsi avoir un certain pouvoir sur la manifestation de leurs malaises. Il y a effectivement, pour eux, une sous-culture spécifique qui facilite la dissolution de leurs malaises, ce qui nous permet d'affirmer que l'expatriation occidentale en Inde résout effectivement (mais ponctuellement) le sentiment d'épuisement culturel occidental. Il est en effet plus juste de parler d'épuisement culturel que de malaises existentiels, puisque leurs malaises sont culturellement situés, l'Inde offrant de meilleures conditions de possibilités pour l'émergence d'une communauté favorisant leur individualisation.

8.2 De la distinction et du besoin de reconnaissance

On a vu que l'expatriation en Inde est une réponse à un sentiment d'épuisement culturel face à l'Occident, mais que le malaise initial ressenti face à la modernité n'est pas pleinement résolu, puisque malgré leur expérience interculturelle et le renouveau identitaire qui en découle, les expatriés ne se sentent pas aptes à retourner vivre en Occident. Leurs récits font ainsi état de leurs malaises persistants face à l'Occident et de leur sentiment de compatibilité culturelle avec l'Inde, ou avec une sous-culture spécifique en Inde, qui leur procure globalement un sentiment de bien-être et d'accomplissement personnel.

Si chaque expérience d'expatriation a sa singularité propre, et si chaque type d'expatriation, dans différentes zones frontalières, a aussi une logique spécifique, on peut néanmoins voir, dans le phénomène d'expatriation en Inde, un phénomène social et culturel caractéristique de la modernité occidentale, découlant, d'une part, d'un sentiment d'aliénation, et d'autre part, de la présence de certains mythes-modèles alimentant le goût de l'Inde pour résoudre ce sentiment d'aliénation. Deux principes qui ne sont que les deux facettes d'un même phénomène, la contrepartie du sentiment d'aliénation étant la quête nostalgique d'une communauté pouvant pallier au malaise (Turner, 1994).²¹

Or, l'analyse des récits biographiques révèle certains paradoxes concernant les différentes quêtes qui sous-tendent les projets d'expatriation, soit le besoin de réalisation de soi, le besoin d'un rôle social bien défini, et le besoin de s'affranchir de la pression sociale. Ces apparents paradoxes posent la question fondamentale du type d'individualisation et de sociabilité nécessaire à la résolution de cet épuisement culturel.

◆ *Les paradoxes du phénomène d'expatriation*

De façon générale, on peut comprendre le désir de réalisation de soi, ou de développement personnel, comme émergeant du tournant subjectiviste décrit plus haut et de la sacralisation du Soi caractéristique du mouvement *New Age* (Heelas 1996). En fait, la possibilité, voire l'impératif moderne, de construire son identité de façon individuelle plutôt que de se voir assigner une identité sociale oblige les individus à « trouver leur

voie » et à profiter des opportunités qui s'offrent à eux pour se développer personnellement ou spirituellement, comme l'explique éloquemment Hildegard Van Hove:

« La notion centrale de préoccupation de soi est fonctionnelle dans le contexte postmoderne : se lancer dans un projet de développement de soi en "utilisant" tout ce qui est utilisable, trouver son mode de vie personnel sans objectif prédéterminé, etc. Cette attention à soi n'entraîne pas nécessairement une quête spirituelle; elle cadre aussi parfaitement avec les besoins du consommateur post-moderne, qui pose la question: "qui suis-je?" » (Van Hove, 1999 : 170)

Cette question existentielle, émergeant dans le contexte du tournant subjectiviste, peut certes mener à une quête d'intériorité, à une introspection qui pousse à chercher une réponse à la question « qui suis-je » en des termes philosophiques (comme c'est clairement le cas à Rishikesh, à l'aide de la philosophie du *Vedanta*). Cependant, si le tournant subjectiviste moderne donne aux individus le privilège de se (re)définir, le revers est que cette latitude peut créer chez certains individus un sentiment d'anxiété face au fait de ne pas avoir de rôle social clairement défini (Bauman, 2000; Warde, 1994). Ainsi, dans un contexte de détraditionnalisation, de dérégulation, de dédifférenciation et de fragmentation des grands récits narratifs (Beckford 1992, Heelas 1998; Lyotard, 1979), certains individus peuvent être poussés à chercher une réponse à la question « qui suis-je » en des termes sociaux, c'est-à-dire en cherchant à endosser un rôle social clair, qui leur permet d'acquérir de la reconnaissance sociale (comme c'est le cas des expatriés humanitaires).

Cependant, les informateurs refusent de se voir *assigner* une identité sociale. Ce refus de la pression sociale (rejetée énergiquement par les expatriés rencontrés à Goa), témoigne du fait que le besoin de reconnaissance, s'il est toujours présent, même dans une culture dite de l'individu, se réfère néanmoins à un microrécit : les expatriés ne cherchent pas une reconnaissance sociale institutionnalisée, où un rôle dans une société hiérarchisée, mais cherchent une reconnaissance sociale dans une communauté partageant les mêmes références quant à ce qu'ils considèrent être « une vie qui vaut la peine d'être vécue »; une communauté qui leur permet donc de s'individualiser et de se réaliser selon leur propre cadre de référence.²²

Si ce constat de l'appartenance à une communauté élective résout l'apparent paradoxe entre le besoin de se réaliser, d'avoir un rôle social clairement défini et de s'affranchir de

la pression sociale, il pousse aussi à remettre en question l'idée de « désengagement liquide » chère au sociologue Zygmunt Bauman.

◆ *Désengagement moderne ou engagement (s)électif?*

Zygmunt Bauman place l'individu-consommateur au cœur de sa théorie des sociétés contemporaines. Pour lui, la fluidité est la métaphore par excellence de la postmodernité, permettant de rester désengagés.²³ Bauman conçoit en effet le monde contemporain comme étant l'ère du choix individuel, de l'autoconstruction de soi, de la responsabilité entière de l'individu pour son succès personnel et de la privatisation des responsabilités.²⁴ Or, de la même façon qu'il peut magasiner ses identités, l'individu peut aussi reformer et renégocier à volonté ses réseaux sociaux (Bauman, 2000 : 31). Dans un monde tellement plein de possibilités, les liens se desserrent, les engagements sont révocables (Bauman, 2005 : 4). Toujours selon Bauman, ce serait en fait l'ère postpanoptical : on peut s'échapper, être hors de portée, et éradiquer les réseaux sociaux en allant jusqu'à signer la fin de l'engagement mutuel (Bauman, 2000 : 11, 14).²⁵

Dans une certaine mesure, cette conception du monde contemporain peut expliquer que des individus choisissent de mettre de l'avant leur projet d'expatriation : pour prendre en main leur karma, pour prendre sur eux la responsabilité morale envers l'autre lointain de façon apolitique, pour ne pas se laisser imposer un style de vie, mais le modeler à leur goût. Pourtant, cette privatisation et cette individualisation des responsabilités ne se font pas dans le désengagement et l'éradication des réseaux sociaux, et il importe donc de questionner le caractère « détaché » de la société moderne dont fait état Zygmunt Bauman.

Les données présentées ici montrent à vrai dire que les réseaux sociaux des expatriés occidentaux ne sont pas tant révocables que transnationaux, inscrits dans plusieurs lieux à la fois, comme en témoigne la préservation des liens avec une famille et des amis au pays d'origine. En effet, chez plusieurs expatriés, l'Occident n'est pas rejeté en bloc comme chez les tiers-mondistes dont parle Bruckner (1983), ni même fuit comme chez les transfuges de Belorgey (2000); au contraire, l'Occident est mis à profit à travers leurs réseaux transnationaux. Cela est évident chez les expatriés humanitaires, qui se donnent

pour mission d'aider à Calcutta et de mobiliser et sensibiliser en Occident, mais dans tous les cas, même lorsqu'une philosophie qui prône le détachement est adoptée, que le maintien des relations à distance est ardu et que les contacts peuvent devenir épisodiques, les liens ne sont pas rompus avec les proches au pays d'origine, mais sont entretenus, et mobilisés lorsque nécessaire.

Si l'effritement de certaines relations sociales peut sembler confirmer la thèse de Bauman, il importe pourtant de rappeler que ce n'est pas un désir de désengagement qui pousse à partir et à s'expatrier, mais un sentiment que la culture de laquelle on est issu est ennuyante, inconfortable, irresponsable, voire vide de sens. Poussée à l'extrême, cette prise de conscience pousse à s'engager, mais ailleurs, dans une société qu'on a choisie. Loin d'être une expérience exotique, utilitaire et éphémère, l'engagement des expatriés dans leur nouvelle communauté d'appartenance est durable, sans ambiguïté, voire dans certains cas indéfectible.

Se sentant aliénés au mode de vie occidental, les expatriés choisissent en effet de combattre leur épuisement culturel, de donner un nouveau sens à leur vie dans une communauté partageant le même cadre de référence lorsqu'il s'agit de définir « la vie qui vaut la peine d'être vécue. » Leur nouvelle communauté d'appartenance, répondant à leur idéal, ne peut donc pas être abandonnée si facilement, selon la mode ou le goût du jour, afin de s'investir dans une autre communauté de façon désengagée, à l'image du glaneur ou du consommateur. À noter, toutefois, que les expatriés ne s'engagent pas, le plus souvent, envers des individus en particulier, mais envers la communauté de sens. Ce qui ne signifie pas que les individus soient volages et que leur engagement soit si facilement révocable : s'il y a très peu d'engagements personnels envers les autres membres du groupe, il y a à tout le moins un engagement profond envers la communauté d'intérêts, et qui persiste à travers le temps.²⁶

Il y a donc, chez les expatriés occidentaux, une forme d'engagement personnel dans une sous-culture spécifique en Inde, soit une communauté spirituelle, une communauté humanitaire ou une communauté néo-hippie, ce qui vient révéler que même issu d'une culture dite fluide et individualiste, l'engagement durable est chose possible. Toutefois, les pratiques de mobilité du monde contemporain et les privilèges citoyens ou socio-

économiques permettent à mes informateurs de choisir *où* ils désirent s'engager. Ce qui ne signifie pas qu'il s'agit là d'une pratique de « grappillage culturel ».

Alan Warde (1994) critique d'ailleurs sévèrement la centralité du concept de consommation et l'usage que fait Bauman des concepts de « néo-tribalisme » et de « style de vie » (*lifestyle*) pour faire sens des formes de sociabilités contemporaines reposant exclusivement sur l'appropriation de symboles. Selon Warde : « If neo-tribalism is intended to capture the nature of, for instance, adolescent style-groups, then it is contestable whether belonging is so limited a commitment or so easy to achieve. » (Warde, 1994 : 68) L'appartenance, insiste Warde, repose sur bien plus qu'un style vestimentaire ou autres attirails; elle repose, entre autres, sur le partage des valeurs. Or, selon Warde, cette préséance des valeurs communes du groupe sur le choix individuel n'est pas compatible avec la description que fait Bauman d'un individu libre et sans attache. Au contraire, l'appartenance à un sous-groupe implique (outre l'appropriation symbolique de certains référents culturels) la solidarité, la conformité à des pratiques sociales (ou encore la contrainte sociale). Selon Warde, la théorie de Bauman est donc beaucoup trop individualisante, et néglige la question des interactions sociales (Warde, 1994 : 69-71).²⁷

Le tribalisme contemporain, tel que théorisé par Michel Maffesoli, s'avère cependant intéressant pour appréhender le regroupement par affinités des expatriés occidentaux. Selon Maffesoli, les formes de sociabilités contemporaines sont certes moins organisées qu'auparavant, mais le fait qu'elles soient souterraines et suivent la logique du réseau n'enlève rien à leur importance (Maffesoli, 1988 : 110). Seulement, le mode d'agrégation n'est plus le même : ce n'est plus le contrat social qui sert de vecteur, mais l'affect (Maffesoli, 1988 : 17).²⁸ Maffesoli utilise donc la métaphore de la tribu pour rendre compte de ces regroupements affinitaires et du fait que le groupe devient « pour soi-même son propre absolu » (Maffesoli, 1988 : 113).²⁹ Selon lui, il ne faut cependant pas voir là une forme d'individualisme : le retrait du politique ne signifie pas qu'il n'y ait plus de « reliance », seulement l'être-ensemble prime sur la finalité à long terme (Maffesoli, 1988 : 110). Selon Maffesoli, ces formes de sociabilités électives témoignent donc plus d'une désindividualisation que d'un individualisme : c'est la communauté qui prime sur l'intérêt personnel.³⁰

Pour mes informateurs, s'ils considèrent leur expérience d'expatriation comme un renouveau identitaire leur permettant de se réaliser et de s'accomplir personnellement, et s'il s'agit certes d'une réponse individuelle aux malaises de la modernité, leur quête semble en quelque sorte s'achever et se dés-individualiser à travers l'expérience d'expatriation : leur Soi est trouvé, leur raison d'être là est claire, et elle dépasse la seule motivation pour le développement individuel, leurs projets de vie étant soumis à des idéaux de transcendance divine, d'altruisme ou de responsabilité morale, ou encore à un idéal de communauté alternative solidaire.

Cette désindividualisation n'a certes pas le même degré d'importance dans chacun des sites de recherche, mais il est particulièrement évident dans le cas des expatriés spirituels, qui cherchent à se débarrasser de leur ego. Dans le cas des expatriés humanitaires, si cette désindividualisation est beaucoup moins évidente, on a tout de même noté une inclusion de « l'autre » dans leur système de valeurs, et un engagement dans une mission d'aide qui est si important qu'il est malaisé de définir leur projet comme un seul désir d'émancipation personnelle. De même, dans le cas des expatriés rencontrés à Goa, si le bien-être personnel est à la base de leur projet d'expatriation, leur idylle rurale met bien en évidence leur idéal communautaire.

La multiplicité des styles de vie et l'autonomie des différents groupes dans ce « tribalisme contemporain », nous dit Maffesoli, a par ailleurs comme conséquence, outre la relative désindividualisation, l'intensité et l'approfondissement des relations, ce qui peut expliquer l'importance accordée à « l'atmosphère » et à « l'ambiance » (Maffesoli, 1988 : 113-115). Dans le cas des expatriés occidentaux, si la présence et le support de la communauté y sont pour beaucoup dans le maintien de leur projet d'expatriation, le fait qu'ils considèrent l'Inde comme étant une culture propice pour le mode de vie qu'ils ont choisi est aussi primordial. Les informateurs se regroupent certes par affinités, mais leur communauté élective est jugée plus viable en Inde qu'en Occident. On pourra dire, à l'instar de Maffesoli, que c'est en raison de « l'ambiance », mais dans les mots de mes informateurs, c'est l'attachement à un lieu et à une communauté de sens leur donnant la possibilité « d'être eux-mêmes » qui est déterminant. Or, s'il s'agit là d'une quête individuelle, « être soi-même » nécessite la reconnaissance sociale et le partage de l'expérience.

♦ *Les politiques de la distinction*

Le projet d'expatriation des Occidentaux en Inde est au départ un projet éminemment individuel, impliquant le plus souvent un individu seul. Même si dans certains cas c'est une unité familiale qui s'expatrie (comme à Goa), on a vu que le tissu social qui relie l'informateur au pays d'origine est relativement faible, les informateurs ne mentionnant que très rarement les impacts de leur projet sur la vie des proches au pays d'origine (et vice-versa) et se satisfaisant de relations affectives à distance.³¹

Il est possible de comprendre la nature individuelle de ce projet en tenant compte du contexte qui le génère, que l'on a appelé plus haut le tournant subjectiviste moderne, et qui valorise l'autonomie, l'engagement personnel et l'exploration de soi et de ses sentiments (Taylor, 1998 : 389). Ces idéaux, qui prennent racine dans l'expressivisme romantique, encouragent l'individu à s'accomplir et à se réaliser à travers la découverte de soi et d'un mode de vie satisfaisant *pour soi*. Si l'expatriation en Inde est certes une réponse individuelle pour contrer les malaises culturels occidentaux, une réponse forgée à même l'individualisme culturel, il faut néanmoins se garder de voir le phénomène comme une réponse égocentrique à la crise de la signification. Il s'agit alors de considérer le phénomène d'expatriation occidental comme un phénomène culturel inscrit dans une forme de sociabilité nouvelle, et cela même si le projet est mis en branle par un individu seul et qu'il demeure le plus souvent un projet solitaire.

Dans leur ouvrage *Claiming Individuality : The Cultural Politics of Distinction* (2006), Vered Amit et Noel Dyck exposent clairement en quoi la recherche d'individualité est inextricablement liée aux questions d'appartenance, son expression étant en soi une forme d'action sociale :

« To enact forms of personal distinction or to seek recognition of particular versions of individuality is to risk social repudiation or failure. To proclaim forms of personal distinction rather than merely to think them or to prescribe them is to express, implicitly or explicitly, a dependence on others for their mutual recognition, acceptance or emulation of that endeavor. And that dependence intrinsically entails social risks. It is in the calculation and management of such risks that the cultural politics of distinction are manifested in contexts that range from the mundane to the extraordinary. » (Amit et Dyck, 2006 : 9)

Les politiques de distinction peuvent donc varier grandement, mais dans tous les cas, elles sont relationnelles et ont des implications sociales, nous disent les chercheurs.

De même, la recherche d'individualité de mes informateurs est loin d'être individualiste ou égocentrique; au contraire, elle témoigne de leur prise de conscience de leur besoin de distinction, et donc, de reconnaissance et d'appartenance sociale, voire d'engagement social. Les expatriés occidentaux rencontrés en Inde sont donc loin d'être à l'image de ces citoyens modernes « détachés » ayant des liens sociaux révocables (Bauman, 2000); ils ressentent au contraire le besoin d'être solidement ancrés dans une communauté bien définie, une communauté qui leur permet d'exprimer et d'affirmer leur rejet d'une autre forme de communauté, et ce, au risque d'atteindre un point de non-retour. Le risque social, dans leur cas, est en effet d'être marginalisé ou incompris dans d'autres milieux sociaux, en particulier dans leur milieu social d'origine.

Certains verront dans le choix de s'expatrier en Inde une forme de marginalisation ou d'auto-exclusion face à la société occidentale.³² Amit, pour sa part, développe le concept de la disjonction sociale pour faire sens des formes de regroupements contemporains et pour faire contrepoids à l'idée d'unité qui sous-tend généralement le concept de communauté. À la lumière des données qu'elle recueille auprès des expatriés professionnels, Amit conclue en effet que la disjonction sociale est fondamentale au mode de vie des expatriés, et ce, que leur mobilité soit interprétée comme un choix ou comme une nécessité de l'économie capitaliste :

« This emphasis can be framed within a rhetoric of professionalism that associate successful career development with organizational and/or spatial mobility; it can be informed by an aspiration to a more or less profound cosmopolitanism or it can be framed within a discourse of adventure and escape. But in all these stances, it is disjunction, the break, however temporary, with previous relationships and contexts, with the familiar and the local, an embrace of new situations and possibilities that is valorised as a hallmark of this form of movement, not continuity and integration. »
(Amit et Rapport, 2002 : 35)

Cet éthos du mouvement et du développement personnel est aussi présent chez mes informateurs. Cependant, si la disjonction sociale avec la communauté d'origine peut être observée, une forme d'intégration dans la communauté locale est valorisée chez les expatriés occidentaux en Inde. Le sentiment d'aliénation ressenti face à l'Occident pousse

certes à choisir la disjonction d'avec la communauté d'origine et l'engagement envers une *autre* société, mais on doit comprendre qu'il s'agit en quelque sorte pour eux de s'engager dans une communauté qui renforce positivement leur individualité, plutôt que de se marginaliser ou de se replier sur soi, comme semble le constater Charles Taylor dans son analyse des sociétés modernes (1994). L'appartenance à une communauté élective et la présence d'une communauté d'intérêts permettent en fait aux informateurs de s'engager en leur évitant les écueils de la marginalisation.

Leur façon de faire face à leurs malaises de la modernité est pour eux l'adhésion à une sous-culture spécifique en Inde, qui leur permet de s'épanouir dans une communauté qui leur ressemble, et qui fautive d'abolir leur sentiment premier d'aliénation, leur permet de le mettre en valeur. Au contraire, se joindre à des communautés d'intérêts similaires en Occident les confinerait dans une marginalité sociale difficile à assumer; d'abord parce que les informateurs rencontrés considèrent qu'ils ne trouvent pas en Occident le support culturel favorable à l'émergence et au plein épanouissement de leur communauté d'appartenance, mais aussi parce qu'il leur serait plus difficile d'échapper aux espaces sociaux et culturels autres que leur communauté d'appartenance première, leur lieu principal d'insertion sociale en Inde.

L'expatriation leur permet à l'inverse de mettre radicalement l'accent sur leur projet de prédilection (spirituel, humanitaire ou hédoniste-esthétique), de faire de ce projet le centre de leur vie, leur raison d'être, et donc de combler le vide existentiel ressenti en Occident, et ce, sans que le non-conformisme de leur projet ne soit vécu négativement, leur altérité, ou leur liminalité, étant en quelque sorte valorisée en Inde.

◆ *Liminalité et communalité*

En Inde, la communauté élective des expatriés se situe dans une liminalité confortable pour eux, dans un entre-deux entre la société occidentale et la société indienne que leur permet et leur confère leur statut d'expatrié. Cependant, leur statut liminal n'est pas temporaire comme dans la théorie de Van Gennep (1960). Au contraire, leur *communitas* est créée dans une liminalité quasi permanente : les expatriés renouvellent, année après année, leur visa de touriste; ne réclament pas, pour la plupart, la citoyenneté indienne;

demeurent dans une zone frontière où ils fréquentent peu les Indiens locaux, et où ils n'ont pas à répondre de leur choix de vie.

Si Anthony D'Andrea parle de marge plutôt que de liminalité, son constat est néanmoins intéressant :

« The margin seems to provide some favorable conditions for the experimentation of alternative lifestyles that attempt to integrate labor, leisure and spirituality in ways that are deemed more meaningful according to those who evade the center. » (D'Andrea, 2007 :10)

Selon D'Andrea, l'Inde est favorisée parce qu'elle est conductive pour un travail de réflexivité chez des expatriés qui cherchent à expérimenter de nouvelles façons d'être soi. Ainsi, les expatriés utilisent leur mobilité pour se positionner non seulement dans l'espace, mais pour redéfinir leur identité (D'Andrea, 2007 : 183-184). De la même façon, le statut liminal de mes informateurs semble leur offrir les conditions favorables à leur émancipation et à l'émergence d'une communauté plus significative pour eux.

Selon Marc Guillaume, ce serait l'anonymat de la rencontre que permet le statut liminal qui favoriserait la libération de l'imaginaire et des fantasmes en suspendant les règles de la civilité ordinaire. L'absence d'identification, de même que la possibilité de se recréer une identité, permettrait plus de transgression (Baudrillard et Guillaume, 1992 : 19-20), et donc, ajoutera-t-on, l'émergence d'un style de vie alternatif. Donnant la réplique à Marc Guillaume dans l'ouvrage *Figures de l'altérité*, Jean Baudrillard propose cependant plutôt que le fait d'être débarrassé de son identité rend le voyageur l'otage complet d'un code d'interactions stéréotypées (Baudrillard et Guillaume, 1992 : 28-29). Dans le cas des expatriés, qui sont beaucoup moins mobiles, et donc moins anonymes, que les voyageurs, on note que leur statut leur permet d'être complètement maître de leurs récits personnels, sans pour autant toujours pouvoir éviter les questions classiques qui découlent des stéréotypes indiens face à l'Occident. Une identité en quelque sorte malléable, donc, mais toujours l'otage d'un ensemble de stéréotypes. Une certaine fatigue face aux interactions stéréotypées explique par ailleurs dans une certaine mesure le regroupement entre pairs occidentaux.

Petri Hottola (1999), dans son étude sur l'expérience des femmes voyageant en Asie du sud, illustre ce phénomène de façon concrète : elle montre que le sentiment de confusion

culturelle qui survient au début du voyage revient périodiquement chez les voyageurs au cours de leur séjour à l'étranger, et que les espaces réservés aux voyageurs (hôtels, restaurants et autres) viennent alors jouer le rôle de refuge, ou de régulateur.³³ Cette notion de refuge témoigne du fait qu'il n'y a pas nécessairement une volonté première de se regrouper entre voyageurs : « Backpackers have seen so many representations of Otherness during the day in the Other lived space that they tend to long for the common. » (Hottola, 1999 : 135) Comme le souligne Hottola, c'est justement parce qu'ils sont engagés dans un processus interculturel que les voyageurs ont besoin de cet espace de stabilité où ils retrouvent des gens qui leur ressemblent.³⁴

Ce besoin d'un refuge culturel est aussi exprimé chez certains expatriés occidentaux en Inde, et peut être observé même chez ceux qui utilisent un langage du même pour nier la différence. En fait, leur position liminale quasi permanente, dans une zone frontière, permet aux expatriés de se soustraire à la fois à la pression sociale occidentale et aux règles indiennes locales sans pour autant se sentir marginaux en raison de l'engagement dans la communauté électorale.

En outre, Vered Amit amène un point crucial concernant l'émergence de ces communautés de sens. Amit illustre en effet de façon éloquente comment la communalité provient d'associations circonstanciées, qui peuvent parfois évoluer, mais qui demeurent néanmoins le plus souvent dépendantes de l'engagement premier duquel elles ont émergé :

« These are forms of community which are conceptualized first and foremost by reference to what is held in common by members rather than in terms of oppositional categories between insiders and outsiders. That is to say, such consociation and the identities deriving from it are built up through the shared experiences of participation in particular associations and events. What matters most, therefore, is what "we" have shared, not the boundary dividing "us" from "them". In such circumstances, the identity and sense of community arises in the course of, and is conceptualized in terms of particular forms of social interaction. To represent these kinds of social relationships in terms of the social boundaries that define ascribed collective identities is fundamentally to confuse two very different logics of collective identification. » (Amit et Rapport, 2002 :59-60)

Or, dans le cas qui nous intéresse, la communauté imaginée (Anderson, 1991), ou les relations catégorielles reposant sur des marqueurs symboliques érigeant une frontière

entre « eux » (Indiens) et « nous » (Occidentaux), revêt moins d'importance aux yeux des informateurs que la communauté de sens qui émerge des interactions locales.³⁵

Ce constat vient en quelque sorte confirmer l'importance de concevoir l'aspect relationnel des communautés, et non pas seulement leur aspect « imaginé ».³⁶ Vered Amit met en effet en évidence l'importance de réinsérer le social dans la communauté, de comprendre que les communautés sont *aussi* créées dans l'interaction :

« [...] the emotive impact of community, the capacity for empathy and affinity, arise not just out of an imagined community, but in the dynamic interaction between that concept and the actual and limited social relations and practices through which it is realized. People care because they associate the idea of community with people they know, with whom they have shared experiences, activities, places and/or histories. In turn, they use these interpersonal relations to interpret their relationships to more extended social categories. » (Amit, 2002 : 18)

Si l'on doit certes tenir compte de ces deux aspects (l'interactif et l'imaginé) dans les études migratoires, le concept de communauté comme structure d'appartenance s'avère plus pertinent pour l'analyse de mes données ethnographiques, la communauté première d'appartenance de mes informateurs ne se référant pas à une communauté imaginée autour de l'occidentalité, mais à une communauté interactive, et localisée en Inde.³⁷ Comme l'explique Amit, le sentiment d'appartenance est en effet souvent construit dans des pratiques quotidiennes qui sont très faiblement marquées symboliquement par des identités catégorielles, et qui sont volontaires (Amit et Rapport, 2002 : 165).³⁸

En somme, les expatriés occidentaux en Inde ne cherchent donc pas tant la marginalisation et le regroupement catégoriel ou ethnique que le regroupement par affinités, la disjonction et la liminalité, leurs pratiques locales et transnationales les opposant par ailleurs de façon marquée à d'autres catégories de migrants entretenant le mythe de la terre d'origine.

♦ *Une anti-diaspora?*

Malgré les débats autour de la notion de diaspora, on peut dire que le terme fait généralement référence au déracinement, à la mémoire collective d'une identité originale et au maintien des relations entre des communautés dispersées, mais appartenant à une même nation, même mythifiée (*homeland*). On note aussi le désir de retour (physique ou non) à la terre d'origine, de même que le désir d'influencer les politiques et cultures de la nation, même à distance (Tololyan, 1996 : 11-15; voir aussi Safran, 1991).³⁹

Or, le mythe du retour, la nostalgie du pays d'origine, et la présence d'un agenda politique servant de marqueur de l'identité collective ne font aucunement partie de l'expérience des expatriés occidentaux en Inde. Au contraire, leur projet est tellement à l'opposé de ce portrait qu'il fait dire à Anthony D'Andrea que ses informateurs ont en fait un projet *anti-diasporique* :

« Mobile peoples (migrants, expatriates, exiles, pastoral nomads, etc.) are internally differentiated in terms of motivations and life strategies. Most of them display parochial identities based on homeland nostalgias, reinforced by contexts of socio-ethnic exclusion (Appadurai 1996; Hannerz 1996): they are displaced peoples with localized minds. Conversely, expressive expatriates, such as those seen in Ibiza [and Goa], reject their own homelands spatially and affectively, resituating national origins in terms of reversed ethnocentrism. They make critical assessments about compatriots, tourists and more conventional expatriates which they deem parochial and conformist: in effect, expressive expatriates are displaced peoples with displaced minds. » (D'Andrea, 2007 :9)

Il ajoute :

« In this light, global nomads constitute a negative diaspora, as they see themselves as part of a trans-ethnic dispersion of peoples that despise home-centered identities. Their identity as a diasporic formation is not based on ethnic or national nostalgias, but rather on a fellowship of counter-hegemonic practice and lifestyle. For consciously rejecting predominant ethno-national apparatuses, their centrifugal moves do not configure diasporic alienation; quite the contrary, although perhaps heralding the ideal of an alternative homeland, their utopian drives are propelled by a pragmatic individualism, often predicated on reflexive modes of subjectivity formation. » (D'Andrea, 2007 :13-14)

Pour notre part, on a vu qu'à l'exception de certains expatriés rencontrés à Goa se réclamant d'une appartenance globale, la plupart des informateurs expriment un

attachement à la terre d'accueil, et en ce sens, ne méprisent pas le sentiment nostalgique envers un lieu ou une communauté. Au contraire, ils expérimentent pour la plupart eux-mêmes cette nostalgie lors de leurs retours temporaires en Occident. À l'instar des « expatriés expressifs » ou des « nomades globaux » qu'étudie D'Andrea, mes informateurs sont toutefois très critiques de leur société d'origine, et la notion d'anti-diaspora revêt donc ici un autre sens que celui décrit par D'Andrea : non pas que mes informateurs rejettent toute idée d'attachement centripète, seulement leur « centre » ou le lieu de leur « identité authentique » est la terre d'accueil, et non pas la terre d'origine.

En outre, si les expatriés occidentaux rencontrés en Inde sont souvent regroupés entre eux et partagent le même espace social, on ne peut cependant pas dire qu'il y ait institutionnalisation des liens avec l'Occident, chacun étant responsable d'entretenir son réseau personnel. Les gens rencontrés présentent une allégeance individuelle, et non pas collective, au pays d'origine (et ce, même dans le cas des expatriés humanitaires qui ont des réseaux de financement en Occident). Leur regroupement local se fait de façon informelle, sur la base d'une occidentalité-refuge (qui leur permet de se ressourcer momentanément) ou sur la base d'intérêts partagés, plutôt qu'au nom de leur occidentalité, par conviction politique ou par nécessité de faire face à des phénomènes tels que la discrimination.

Selon la distinction que fait Khachig Tololyan (1996) entre le groupe ethnique et le groupe diasporique, la communauté d'expatriés occidentaux en Inde serait donc plus proche de la définition du groupe ethnique, les liens avec la communauté d'origine étant entretenus par des individus seuls, plutôt que par la communauté.⁴⁰ Cependant, le terme « ethnique » semblait trop connoté pour être utilisé par les Occidentaux en Inde, ceux-ci ne répondant d'ailleurs pas aux critères qu'identifient les spécialistes en migration internationale Stephen Castles et Mark J. Miller (1998) pour qu'il y ait création d'une minorité ethnique, soit une subordination, une affiliation sur la base de l'ethnicité, et la mobilisation d'une culture distincte afin de maintenir l'estime de soi et de résister à l'exclusion en situation de discrimination.

8.3 Privilèges d'Occidentaux et actualisation des mythes

Le projet d'expatriation des Occidentaux en Inde est le fruit d'une recherche d'individualité résolument moderne, l'individu devant lui-même se (re)définir plutôt que de se voir assigner une catégorie sociale, et ayant la responsabilité de son propre épanouissement. Cette quête est cependant relationnelle; elle induit une certaine forme de désindividualisation et un engagement profond dans une communauté élective et liminale. Il faut toutefois rappeler que l'aboutissement de cette quête et l'adhésion quasi exclusive à une communauté d'intérêts sont rendus possibles grâce aux privilèges des Occidentaux en Inde.

D'entrée de jeu, nous avons en effet choisi une double approche pour étudier le phénomène de l'expatriation occidentale en Inde, désirant faire sens à la fois de l'expérience des expatriés et du contexte social et culturel qui précède et permet cette expérience. Or, outre le tournant subjectiviste et le phénomène de globalisation, avec tout ce qu'ils impliquent, la position privilégiée de l'Occidental en Inde éclaire aussi l'expérience des informateurs. En effet, les projets d'expatriation des informateurs sont rendus possibles parce qu'ils détiennent un certain passeport, qui leur permet d'obtenir facilement des visas de tourisme; parce qu'un pays, dans ce cas-ci l'Inde, accepte d'émettre des visas de tourisme de deux ans, de cinq ans, voire dans certains cas de dix ans, renouvelables; parce que le taux de change en vigueur et le coût de la vie en Inde leur permettent de vivre plusieurs années avec les économies faites au pays d'origine; voire même parce les préjugés favorables aux Occidentaux en Inde leur permettent de s'y installer sans avoir à subir de racisme ou de discrimination.

Si ce ne sont certainement pas là les motifs conscients de leurs projets de départ, ce sont les conditions de réalisations de leur projet d'expatriation. Mais plus encore que des conditions de possibilités, le statut de l'Occidental dans la géoéconomie mondiale influence le fait que le projet de déplacement devienne une concrétisation du projet imaginé dans le cas des expatriés occidentaux en Inde (alors qu'il est objet de désenchantement, voire d'un éclatement du rêve dans d'autres cas). De plus, leur relatif cosmopolitisme est aussi un privilège issu d'une culture de choix, de possibilités, d'abondance; un privilège blanc en contexte postcolonial.

◆ *Une identité cosmopolite?*

On a pu constater la nature souvent binaire du discours des expatriés dans l'opposition qu'ils font entre la culture indienne et occidentale. Cependant, les informateurs se définissent souvent comme étant le résultat d'un nomadisme culturel, leur communauté première d'appartenance empruntant aux deux univers culturels, et certains expatriés faisant même référence à leurs origines indiennes antérieures. Pour notre part, nous avons choisi de décrire ce processus d'hybridisation ou de nomadisme culturel comme un *travail de la culture* (Obeyesekere, 1990), qui permet aux expatriés de se réapproprier et de resémanticiser certains référents culturels, afin de faire émerger une nouvelle identité qui fasse sens de leur parcours, afin de sortir du binarisme culturel et d'éviter les impasses communicationnelles (Todorov, 1992).

C'est ainsi la fluidité des référents culturels et leur appropriation idiosyncrasique qui permettent aux informateurs de développer « l'art de se mouvoir » à travers les différents univers culturels. L'expression est empruntée à Bernard Fernandez, qui étudie l'expérience interculturelle d'Occidentaux en Asie, et développe une théorie de l'intelligence nomade.⁴¹ Or, on note la ressemblance de cette notion d'intelligence nomade avec le concept de cosmopolitisme tel que défini par Hannerz, pour qui le cosmopolitisme peut être une affaire de compétence, « a state of readiness, a personal ability to make one's way into other cultures, through listening, looking, intuiting and reflecting. » (Hannerz, 1990 : 239) Nous avons en effet vu plus haut que le cosmopolitisme peut être défini comme une attitude ou une disposition à se sentir partout également à l'aise, à s'engager dans un monde pluriel, à naviguer à travers les différentes cultures et à manier les différents systèmes de sens sans les adopter complètement; comme un sentiment d'appartenance global; comme une fétichisation de l'hybridité culturelle (voir entre autres Vertovec et Cohen, 2002).

Si mes informateurs peuvent donc être qualifiés de cosmopolites, étant disposés à la multiplicité culturelle et attirés par la culture indienne, leur degré de cosmopolitisme varie toutefois une fois en contact avec la réalité indienne.⁴² En fait, nous pouvons dire qu'ils sont cosmopolites dans leur façon de se détacher de leur culture de référence, et qu'en ce sens une attitude cosmopolite est à la base de leur projet d'expatriation. Cependant, le degré avec lequel ils sont ouverts à *s'engager* avec l'autre, ou avec le différent, varie selon

les circonstances. De plus, leur expérience d'expatriation induit dans certains cas un attachement profond à l'Inde, et qui vient remettre en question leur caractère cosmopolite-détaché.⁴³ à l'exception peut-être de certains expatriés rencontrés à Goa, qui se réclament d'une appartenance globale, les expatriés rencontrés en Inde n'endossent pas la position cosmopolite « the more the better » à l'égard de la pluralité culturelle (Hannerz, 1990 : 239). Ils sont plutôt fidèles à une culture en particulier, et développent des habiletés spécifiques pour naviguer, dans ce cas-ci, dans la culture indienne.

Cela est particulièrement flagrant dans le cas des expatriés spirituels. Contrairement aux adeptes de différents courants religieux, qui sont souvent décrits comme des « bricoleurs », qui s'approprient différents référents, qui cumulent les symboles plutôt que de se consacrer à un seul système de référence (Meintel, 2003 : 58), l'affiliation des expatriés spirituels rencontrés à Rishikesh est claire : ils adhèrent du mieux qu'ils peuvent à l'idéal du *Vedanta*. Ils l'interprètent à leur façon, certes, mais ils visent néanmoins l'application pure du *Vedanta*. En ce sens, leur parcours se rapproche plutôt de celui des convertis qui souscrivent à un système interprétatif central, que d'une logique de bricolage qui pousse à glaner du sens dans plusieurs systèmes interprétatifs. Similairement, les expatriés rencontrés à Calcutta s'investissent dans la compréhension de la société indienne et ne souhaitent pas, pour la plupart, s'engager ailleurs ou dans plusieurs organismes de développement à travers le monde.

L'attachement des expatriés à la culture indienne les distingue en outre des cosmopolites à « l'abandon conditionnel » que décrit Hannerz : « Yet the surrender is of course only conditional. The cosmopolitan may embrace the alien culture, but he does not become committed to it. All the time he knows where the exit is. » (Hannerz, 1990 : 240) Au contraire, plusieurs de mes informateurs s'engageaient pleinement dans leur communauté d'appartenance en Inde, jusqu'à atteindre le point de non-retour qui les empêche de rentrer en Occident : soit en raison de l'abandon de leur carrière ou de l'effritement de leurs réseaux sociaux en Occident, mais surtout, en raison de la distance culturelle qui s'est établie avec le temps.

En effet, comme le note judicieusement D'Andrea, la conception du cosmopolitisme que défend Hannerz « virtually ignores the impact of affective and visceral engagements with radical alterity in reshaping personhood. » (D'Andrea, 2007 : 15-16) Ainsi, le désir de

transformation et d'émancipation que recherchent les expatriés dans leur nouvelle communauté d'appartenance prend le dessus sur leur cosmopolitisme : leur émancipation effective, ou le sentiment de bien-être ressenti en prenant part à une sous-culture spécifique en Inde, met en quelque sorte fin au glanage culturel.

Si le cosmopolitisme des expatriés occidentaux est donc relatif, Molz nous rappelle toutefois que pour se sentir citoyen du monde, partout chez soi, le sujet doit souvent le faire au détriment des autres, dans un acte de souveraineté rappelant la violente histoire coloniale : « Indeed, these travelers' claim to mobility-as-home and to the world-as-home is heavily inflected with colonial overtones of access, entitlement, and appropriation of places and cultures. » (Molz, 2008 : 336). Un cosmopolitisme qui est en fait un privilège blanc, possible grâce à des conditions matérielles et sociohistoriques : « By making themselves chez soi in this global abode, travelers enact a form of mutual belonging in which they belong to the world and the world belongs to them. » (Molz, 2008 : 339) Cette façon de s'approprier le monde, ou certains espaces sociaux, et de se sentir si facilement chez soi en Inde, doit donc aussi être compris à l'aulne de ce privilège occidental.⁴⁴

Par ailleurs, il faut noter que l'identité culturelle des expatriés occidentaux en Inde revêt un aspect fort différent de celui souvent mis de l'avant dans les études sur la migration, soit une mobilisation culturelle permettant aux migrants d'affirmer et de maintenir leur identité culturelle dans la mobilité.⁴⁵ Au contraire, dans le cas de mes informateurs, on n'observe pas cette recherche de continuité culturelle; ce sont plutôt des symboles indiens qui sont appropriés pour marquer leur renouveau identitaire.

Outre l'appropriation de concepts tels que la réincarnation, le Tout est Un, le karma, etc., pour faire sens de leur parcours (et ce, non pas exclusivement chez les expatriés spirituels), les expatriés occidentaux en Inde semblent s'approprier des objets typiquement indiens (tels le *salwar kameez*, le *mala*,⁴⁶ les icônes religieux hindous, le *bindi*⁴⁷) pour matérialiser leur appartenance à la culture locale, ou leur distance affective à l'égard de la culture occidentale. Si l'accès facile à une culture occidentale transnationale et à des productions culturelles ou produits alimentaires provenant de leur pays d'origine favorise certes le sentiment de proximité, même dans la distance, leur culture d'origine n'est toutefois pas mobilisée de façon symbolique afin de marquer leur appartenance à l'Occident.⁴⁸

Or, le fait que ce soit des symboles culturels indiens qui soient mobilisés n'est pas innocent. L'expatrié occidental ne ressent pas le besoin de marquer son affectivité au pays d'origine, mais son attachement à la culture locale. D'une part, cela vient signaler l'attachement à l'Inde malgré l'étrangeté. Il est probable aussi que les expatriés ne cherchent pas tant à marquer leur appartenance à un groupe ethnique (leur blanchitude les dispensant de souligner plus encore leur connexion à l'Occident) qu'à affirmer leur individualité et à extérioriser leur expérience d'étrangeté. De fait, étant donné que la blanchitude et l'occidentalité sont généralement valorisées en Inde, et que les expatriés accordent une valeur positive au statut liminal qu'ils ont eux-mêmes choisi, la mise en valeur d'un corps blanc dans un vêtement indien semble être le marqueur idéal de leur statut d'expatrié. D'autre part, les symboles indiens servent à *atténuer* leur blanchitude. En effet, il est probable que leur blanchitude soit un symbole déjà assez puissant de leur étrangeté, et que le vêtement indien (et autres attirails) serve à atténuer leur dissemblance, leur visibilité accentuant leur culpabilité face à leur mode de vie privilégié.

Si la mobilisation de symboles culturels indiens peut paraître superficielle en regard des transformations identitaires et culturelles plus profondes que les expatriés expérimentent, elle n'en est pas moins le marqueur de leur attachement à leur nouvelle identité et communauté d'appartenance, de leur distanciation face à d'autres catégories d'Occidentaux, et le signe visible de leur relatif cosmopolitisme. Cependant, comme on l'a vu dans le cas des expatriés rencontrés à Goa, il est aussi possible pour les Occidentaux en Inde de n'altérer que minimalement leur identité. En effet, le cosmopolitisme des expatriés n'implique pas *nécessairement* un art de se mouvoir, leur statut leur permettant de vivre en Inde en circonscrivant l'étendue de leur zone de contacts et en choisissant le lieu de leur insertion sociale.

◆ *De la possibilité de vivre le mythe*

Si les expatriés occidentaux en Inde ont le désir de s'émanciper et de se détacher de leurs référents culturels initiaux, afin de résoudre leur malaise culturel, ils sont cependant transformés non pas tant par un autre intersubjectif, que par un autre interculturel, voire par un mythe de l'autre. En effet, on a vu que les informateurs font le plus souvent référence à un autre catégoriel (l'Indien) qu'à des relations particulières lorsqu'ils font état

de leurs relations interculturelles. Si leur communauté première d'appartenance émerge donc plutôt d'un désir de regroupement affinitaire que d'un désir d'opposition ou de mise en place d'une frontière entre « eux » et « nous », c'est tout de même un autre catégoriel qui sert de référent pour faire sens de l'expérience d'altérité et de la transformation identitaire qui a lieu. Souvent, c'est même la rencontre interculturelle avec l'Inde, ou avec une sous-culture spécifique, avec une philosophie ou une « ambiance », n'impliquant ni une rencontre intersubjective ni un autre catégoriel, qui est identifiée comme étant un élément déterminant du renouveau identitaire dans le discours de mes informateurs. Or, la sous-culture dans laquelle les expatriés occidentaux s'insèrent, et qui contribue à l'atténuation de leur malaise identitaire, est choisie en fonction d'un mythe-modèle de l'Inde qui précède la rencontre interculturelle.

Ces mythes-modèles, ancrés historiquement, font en effet partie des représentations collectives des expatriés occidentaux avant même leur départ pour l'Inde. Or, comme le disait éloquemment Eric J. Leed en parlant de la création des sites de pèlerinage et des sites touristiques, ces mythes ont un impact majeur sur l'expérience vécue d'un lieu :

« This mythicization of landscape testifies to the importance of text in the creation of meaningful topography and to the fact that myth and fable are both instruments in the creation of a meaningful world, as well as conditions for actual and authentic experience. »
(Leed, 1991 : 148)

Les mythes sont ainsi la condition de possibilité de l'actualisation d'une expérience; ils influent sur le choix d'une zone de contacts en Inde, sur l'expérience interculturelle dans la zone frontière, et ultimement, sur la transformation personnelle qu'induit l'expérience d'altérité. Ainsi, dans les trois sites de recherche, les mythes de l'Inde spirituelle, avec la figure de l'ascète (à Rishikesh), le mythe de l'Inde pauvre, avec la figure de Mère Térésa (à Calcutta), et le mythe de l'Inde idyllique, avec la figure du hippie (à Goa), font partie de l'imaginaire des expatriés, mais aussi de l'élaboration de leur expérience d'interculturalité, et ce, même si les informateurs se réapproprient les mythes pour faire sens de leur expérience.

En effet, dans les récits des expatriés occidentaux rencontrés en Inde, on constate qu'on retrouve une certaine adéquation du mythe et de l'expérience : on ne retrouve pas de décalage majeur entre l'Inde imaginée et vécue, pas de désenchantement déterminant qui pousserait à renoncer au projet d'expatriation (à une exception près, voir section 4.5).

L'image romantique de l'Inde est même dans quelques cas exacerbée. Or, la possibilité, pour les expatriés occidentaux, de choisir leurs espaces sociaux d'insertion y est pour beaucoup dans cette actualisation du mythe et dans la minimisation du décalage entre le *projet* d'expatriation et l'*expérience* de l'expatrié, ou entre l'anticipation de l'expérience et l'expérience vécue.

Des facteurs allant au-delà des « compétences interculturelles » des informateurs expliquent en effet le succès de leur projet d'expatriation, les expatriés rencontrés étant en mesure de mettre à profit leurs privilèges d'Occidentaux en Inde et de s'insérer dans les espaces sociaux et culturels de leur choix. Dans les trois recherches de terrain, j'ai en effet pu noter une insertion des expatriés au sein d'une communauté de pairs, les projets découlant de trois mythes occidentaux de l'Inde, et les identités mises de l'avant dans ces projets, dictant les regroupements.

Dans le cas des expatriés spirituels rencontrés à Rishikesh, le coût minime de la vie en ashram, et le taux de change en vigueur qui leur permet de vivre plusieurs années avec leurs économies, les dispensent d'avoir à s'insérer professionnellement. C'est un avantage considérable de leur projet d'expatriation : leur statut économique leur permet de se consacrer pleinement à leur projet spirituel, ce qu'il ne leur était pas possible de faire dans leur pays d'origine. Leur insertion sociale et culturelle se fait donc principalement au sein de la communauté de l'ashram, sur la base de leur affiliation spirituelle. C'est en grande partie le pouvoir économique et l'indépendance de fortune des expatriés spirituels qui leur permettent ainsi de rétrécir leur zone de contacts interculturels et de se maintenir dans ce cercle d'initiés se concentrant à temps plein sur leur bien-être spirituel. Dans le cas des expatriés humanitaires, leur pouvoir économique les situe aussi dans un espace social particulier, leur permettant souvent de créer leur propre emploi, de choisir leur propre zone de rencontres interculturelles, et leur évitant d'avoir à s'insérer dans une communauté locale extérieure au monde du développement. Finalement, à Goa, l'amélioration ou le maintien de leur position socio-économique est une des raisons principales de leur projet d'expatriation, leur permettant de passer de l'idylle rurale à la concrétisation d'un mode de vie alternatif dans une communauté de pairs.

Les expatriés occidentaux sont donc attirés par des aspects précis de l'Inde, et s'insèrent dans des espaces sociaux particuliers qui sont fortement liés à leur projet d'expatriation. Même si leurs espaces sociaux chevauchent ceux des Indiens locaux, des liens plus profonds ne sont tissés uniquement que sur la base de ces affinités premières qui ont poussé à l'expatriation.

Si chaque terrain présente ses problématiques particulières, on note donc que dans les trois cas, les expatriés s'insèrent localement dans les espaces sociaux et culturels qu'ils ont eux-mêmes choisis et désirés (soit l'espace social spirituel, l'espace social humanitaire, et l'espace social néo-hippie ou touristique), et que les barrières professionnelles, économiques ou langagières ne sont aucunement un obstacle à leur projet d'expatriation (le statut de la langue anglaise dans l'ancienne colonie britannique les dispensant d'avoir à apprendre la langue locale), ce qui contraste avec la situation de plusieurs migrants dits traditionnels. Leur statut d'expatrié occidental leur permet aussi de naviguer à travers les différents référents culturels, de se soustraire aux impératifs de la culture locale quand ils le veulent.⁴⁹

En regard de leur insertion dans les communautés indiennes locales, on pourrait donc dire que leur insertion est superficielle. Mais en regard de leur objectif migratoire, le projet est une réussite. En partie parce que des réseaux transnationaux précèdent leur arrivée en Inde et pavent la voie à leur insertion locale dans des lieux spécifiques ; des lieux fréquentés par d'autres Occidentaux, et des lieux qui répondent parfaitement à leur objectif de migration. Au contraire de plusieurs migrants dits traditionnels, rares sont donc les expatriés rencontrés en Inde qui doivent faire face à l'échec de leur projet migratoire.⁵⁰

Le contexte postcolonial, qui continue de nourrir les inégalités économiques et sociales, est donc clairement un facteur à considérer pour comprendre l'insertion sociale et culturelle des expatriés occidentaux en Inde. C'est en effet en grande partie le pouvoir économique des expatriés - soit par leur indépendance de fortune, soit par le fait que des réseaux de financements transnationaux soutiennent leur travail humanitaire, soit grâce à l'industrie touristique - que les expatriés mènent à bien avec autant de facilité le projet migratoire qu'ils avaient imaginé et désiré avant leur départ.

◆ *Au-delà des conditions de possibilité*

Le statut de mes informateurs rend donc possible pour eux l'appropriation des mythes classiques de l'Inde véhiculés en Occident et leur permet d'atténuer le décalage entre leur Inde imaginaire et leur expérience vécue de l'Inde. Les expatriés occidentaux rencontrés en Inde ont certes une envie et une possibilité de réaliser leur idéal et d'améliorer leurs conditions concrètes d'existence; cependant, il ne faut pas voir là une seule rationalité économique ou privilège colonial, comme l'exprime éloquemment Meena Khandelwal au sujet de ses informateurs :

« Even though foreign sadhus living in India today have foregone opportunities and securities, the fact remains that most come from relatively (or very) affluent backgrounds and were, at some point, able to obtain a ticket to *get* to India in the first place. However, India's appropriateness as spiritual home is not simply about colonial privilege and contemporary inequalities. The spiritual imaginary in which India becomes an ideal—and affordable—destination is also shaped by Orientalist tropes of Indian wisdom, modern longings for authentic spirituality cultivated by literature available in European languages, institutional and wider social support for ascetic life, and memories of lives past. » (Khandelwal, 2007 : 330)

Si leur position privilégiée permet effectivement aux Occidentaux de mettre en œuvre leurs stratégies de vie sans trop d'embûches financières, ou autres, nous avons aussi vu que ce ne sont pas les impératifs monétaires et la rationalité économique qui sont à la base des projets de départ. Ils choisissent l'Inde dans un premier temps pour le mythe qui l'entoure, et dans un deuxième temps, parce qu'ils y retrouvent une communauté d'intérêts qui partage les critères personnels de bonheur qu'ils se sont fixés, et qui leur permet de se construire une identité au diapason avec leur démarche de développement et d'épanouissement de soi. En somme, l'Inde, ou une sous-culture spécifique en Inde, les aide à résoudre (ponctuellement) leur crise de la signifiante et leur épuisement culturel.

Comme le souligne judicieusement D'Andrea (2007), il ne faut donc pas négliger l'analyse plus détaillée des expériences de mobilité, au-delà de ses conditions de possibilité. D'Andrea suggère même que ses informateurs inversent carrément la pyramide de Maslow :

« Global nomads embody a different type of agency, one that is informed by cultural motivations that defy strict economic rationale. Many have abandoned metropolitan centers where they enjoyed a

favorable material situation (income, stability, prestige), whereas others no longer wanted to survive day by day under the exclusionary violence of neo-liberal economies. In either case, they have permanently or periodically migrated to semi-peripheral locations with a pleasant climate, in order to dedicate themselves to the shaping of an alternative lifestyle. They retain the cultural capital that would allow them to revert to previous life schemes if necessary, and, likewise, define new economic goals when entering alternative niches of art, wellness and entertainment. Nonetheless, they have accepted the instabilities and hardships that characterize alternative careers (parallel to those directly suffered in neo-liberal settings but not quite the same), insofar as they feel that they can actualize cherished values of autonomy, self-expression and experimentation. Ironically, these subjects seem to have reached the apex of Maslow's hierarchy of human needs by turning it upside down. » (D'Andrea, 2007 : 8)

À l'instar des nomades globaux de D'Andrea, mes informateurs quittaient aussi une certaine sécurité économique et sociale en choisissant l'expatriation.⁵¹ Cependant, mes informateurs, on l'a vu, atteignent un point de non-retour : ils ne peuvent plus, pour la plupart, s'imaginer retourner vivre en Occident. Le bien-être personnel associé à leur projet balaye toutefois leurs doutes concernant leur « insécurité sociale », et ce, même si ceux-ci réapparaissent parfois au contact du mode de vie occidental.

Or, pour comprendre ce bien-être et ce sentiment d'émancipation, il faut aller bien au-delà des explications en termes économiques. Il faut, comme l'explique encore D'Andrea, tenir compte des malaises de la modernité :

« Hence, sociological theories suggesting that alternative subjects are a social product of neo-liberal exclusion miss the longer countercultural historicities of Romanticism, and also fail to understand why and how these subjects make critical decisions for transforming their life trajectories. Certainly, material contexts powerfully affect the range of possible decisions, actions and dispositions. However, it is less an issue of industrialist, technocratic and neo-liberal determinations, and more about modernity itself. Away from the alienation and routine of contemporary life, expressive expatriates seek to integrate labor, leisure and spiritual practices into a meaningful life strategy which is irreducible to economic explanations. In their search for holistic charisma in a fragmented world, mobility becomes not only an economic tool for the reproduction of their lifestyle, but also a counter-hegemonic practice of subjectivity formation, predicated on tropes and experiences that depart from the modern subject of sexuality/biopower. » (D'Andrea, 2007 : 224-225)

Ce n'est en effet pas un hasard si les expatriés occidentaux en Inde élaborent un discours si critique de la modernité : parce que ce n'est pas leur pouvoir socio-économique ou politique qui motive leur choix de vie, mais leur malaise face au mode de vie occidental. En effet, il ne faut pas minimiser l'impératif ressenti par plusieurs expatriés de changer radicalement leur mode de vie. L'Occident ne représente donc pas seulement la condition de réalisation du projet d'expatriation, mais ce qu'ils désirent quitter; dans le cas des expatriés humanitaires, ce sont même plutôt les inégalités économiques et l'aversion du laisser-aller occidental face à ces écarts qui sont un des moteurs de leur projet d'expatriation.

Or, tout comme les mythes de l'Inde sont en quelque sorte expérimentés par les informateurs, les conditions concrètes d'existence en Occident font aussi écho aux représentations de la modernité telles que mises de l'avant dans l'idéal romantique expressiviste. Tout comme l'Inde, l'Occident, ou la modernité, est en effet aussi l'objet de représentations très fortes, et souvent construites en opposition par rapport aux représentations de l'Inde, et renforcées par l'expérience d'interculturalité et les retours momentanés en Occident. Ce qui explique que le « nationalisme inversé » (Todorov, 1989) soit particulièrement présent chez certains expatriés occidentaux en Inde.

On peut ainsi supposer que la définition de mes informateurs du mode de vie occidental aurait été fort différente avant leur départ pour l'Inde, leur premier séjour n'ayant pas été, dans la plupart des cas, prédestiné à se transformer en projet d'expatriation. Le discours critique par rapport à l'Occident dans les récits des informateurs s'élaborait en effet dans une trame narrative qui tentait d'expliquer un parcours d'expatriation et de faire comprendre aux interlocuteurs tout le bien-être associé à la vie en Inde.

Dans cette trame narrative, il n'était d'ailleurs pas rare que des événements fortuits menant à l'expatriation deviennent « signes annonciateurs », que des événements deviennent des « épisodes » (Somers, 1994 : 316) : un gourou ou Dieu se manifestait dans les supposés hasards; une valeur fondamentale d'altruisme menait éventuellement, et logiquement, à la mise sur pied d'un projet humanitaire; une curiosité pour l'ailleurs se transformait en voyage prolongé, puis en projet d'expatriation faisant écho à une identité nomade. Le parcours des informateurs est ainsi intégré dans une historicité, pour en faire sens en termes spirituels, humanitaires ou hédonistes-esthétiques, pour rendre compte de

la volonté divine, du karma, de leur logique de développement personnel ou de leur parcours nomade. Les informateurs mettaient ainsi l'accent sur la continuité de leur parcours, malgré le changement radical de mode de vie qu'ils avaient expérimenté.⁵²

Le récit biographique émanait d'un lieu précis, et permettait aux informateurs d'interpréter leur parcours, la narrativité étant une médiation à la construction identitaire, et constitutive de l'expérience.⁵³ De la même façon que le parcours devenait cohérent dans la narrativité, la représentation de l'Occident se construisait pour faire écho à leur choix de vie. Ainsi, même si le sentiment d'aliénation à l'Occident n'était pas majeur au départ, les récits laissaient entrevoir que l'épuisement culturel était crucial au projet d'expatriation, l'Occident devenant, dans la distance culturelle et la mise en récit de l'expérience, de plus en plus une non-possibilité pour leur projet de vie.

Notes Chapitre huit

¹ Sur la transformation personnelle profonde qu'implique l'engagement religieux sans conversion, voir Meintel, 2007.

² Meintel définit le terme bricolage comme ce « qui fait référence à des influences religieuses, idéologiques ou culturelles qui se manifestent de manière plus éphémère ou idiosyncrasique. Le "bricolage" concerne ainsi les combinaisons de pratiques et de croyances mises en œuvre par les individus ainsi que les inter-références spontanées [entre les différents courants religieux] » (Meintel, 2003 : 48). Meintel retrouve ce bricolage dans le discours de ses informateurs. Dans un contexte spiritualiste, elle retrouve ainsi plusieurs références au catholicisme, sans qu'il n'y ait de syncrétisme (une forme plus institutionnalisée d'interpénétration). Meintel argue toutefois qu'il y a un approfondissement de l'engagement religieux ou spirituel dans les sociétés contemporaines, et ce, malgré la logique de bricolage. Dans le cas des expatriés occidentaux en Inde, cette logique de bricolage semble cependant laissée de côté pour plutôt viser l'application pure du *Vedanta* (sans référence au catholicisme).

³ Un phénomène que rencontre aussi Moran dans son étude des expatriés occidentaux bouddhistes à Kathmandou : « Dissatisfaction with life in the West, and especially with its perceived lack of spiritual meaning, allows Buddhism to function as a means of cultural critique. » (Moran, 2004 : 7)

⁴ Selon Khandelwal, le langage de la transmigration « transforms a disparate set of life experiences in distant parts of the world into a journey that is both continuous and mystical. » (Khandelwal, 2007 : 328)

⁵ En prenant l'image de l'individu qui est converti à une société élective et qui prend conscience de l'écart entre son expérience et son idéal, Cohen précise qu'il existe trois façons différentes de percevoir et de vivre l'écart : 1) concéder l'inéquation et se vouer néanmoins à la société choisie (comme dans le cas des expatriés humanitaires qui sont très critiques face à certains aspects de la société indienne); 2) se complaire dans l'illusion et voir la perfection partout (comme certains expatriés spirituels); et 3) osciller entre l'imploration et le désenchantement, en tentant par exemple de se rapprocher de l'idéal par une série de réformes (comme certains informateurs à Calcutta et Goa qui s'investissent dans la transformation de leur société d'accueil (Cohen, 1979 : 196).

⁶ À noter aussi, comme le fait remarquer Khandelwal, que l'idée de renonciation idéalise un mode de vie itinérant : « [...] for renouncers aim to transcend attachments to people, places, and things that result from sedentarism. » (Khandelwal, 2007 : 315)

⁷ Voir entre autres Khandelwal : « In this "subjective turn", sensitivity to personal experience becomes more important than conformity to external obligations. It means turning away from external roles and being attentive to "states of consciousness, states of mind, memories, emotions, passions, sensations, bodily experiences, dreams, feelings, inner conscience, and sentiments" (Heelas et Woodhead 2005: 2–3). Advaita Vedanta proposes that the very purpose of life is knowledge of the self and thus may be particularly suited to this growing emphasis on spirituality in new religious movements. » (Khandelwal, 2007 : 320) Elle ajoute ensuite : « Vedanta is not the only Hindu philosophy that attracts foreign adherents but I suggest that this philosophy may be particularly compatible with the turn away from conventional religion and toward spirituality. » (Khandelwal, 2007 : 337)

⁸ En référence au roman *Heat and Dust*, de Ruth Praver Jhabwala (1975).

⁹ Les travaux de Heuzé, Hours et Manale sont un bon indicateur de l'ampleur des critiques de l'entreprise humanitaire. Pour le premier, il s'agit d'une pratique d'entraide moralisante et interventionniste qui trouve sa source dans le missionnariat, l'orientalisme, et le colonialisme, et qui profite du désengagement de l'état-providence pour s'imposer (Heuzé, 1998); pour le deuxième, il s'agit d'une idéologie occidentale qui survit grâce au misérabilisme et qui est basée sur l'universalité des droits de l'homme et la valorisation de la vie biologique, au détriment de la politisation des sujets et de la prise en compte des causes de la détresse (Hours, 1998); et pour la troisième, il s'agit d'un droit d'ingérence, d'une rationalité économique, d'une entreprise inscrite en parfaite continuité avec le modèle nord-américain du plan Marshall, qui rend explicite le lien entre le développement économique du pays aidé et les intérêts politiques et économiques du pays aidant

(Manale, 1998). Leurs critiques portent sur l'idéologie et les politiques de l'humanitaire basées sur la rationalité économique, l'histoire coloniale, et la reproduction discursive de la pauvreté, alors que les informateurs rencontrés s'appuient sur leur expérience éprouvée du don de soi. Pour une discussion de cette dichotomie entre les critiques de l'humanitaire et les points de vue des acteurs, ou « l'humanitaire vu d'en bas et de près », voir aussi Saillant 2007.

¹⁰ Voir aussi Wearing et Neil, 2000. Leur étude montre qu'à travers l'expérience humanitaire, les voyageurs cultivent leur conscience de soi et leur ouverture d'esprit, améliorent leur bien-être individuel de même que leur capacité à se distancier pour être plus critiques face à leur culture (Wearing et Neil, 2000 : 391-395).

¹¹ Dans son ouvrage intitulé *Le sanglot de l'homme blanc : Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*, l'essayiste Pascal Bruckner exprime bien cette idée de culpabilité occidentale. Selon lui, l'Occident est en effet le coupable idéal pour la misère du monde, les signes de sa culpabilité se trouvant dans sa richesse, son impérialisme, sa domination, etc. Suite aux ravages de la colonisation, ceux qu'il appelle les tiers-mondistes souhaitent donc s'engager pour racheter le crime de leurs ancêtres, dans ce que Bruckner appelle un « militantisme expiatoire ». Cette façon de voir implique donc, selon Bruckner, de « ramener des problèmes économiques à des problèmes de moralité individuelle » (Bruckner, 1983 : 135). À noter que le tiers-mondisme fait toutefois partie d'un mouvement plus large. Il faut en effet tenir compte du contexte historique et social qui fait émerger le concept de « l'humanitaire », soit le passage d'un idéal d'une société « juste », à une société des droits humains (Taylor, 1998 : 145-146). Sur « l'humanitaire comme expression de la mondialisation », voir aussi Saillant (2007 : 11).

¹² Ce constat semble faire écho à l'hypothèse des rétributions du militantisme de Daniel Gaxie, définies comme « des satisfactions, des avantages, des plaisirs, des joies, des bonheurs, des profits, des bénéfices, des gratifications, des incitations, ou des récompenses du militantisme » (Gaxie, 2005 : 160). Selon Gaxie, ces rétributions favorisent l'engagement, et ce, même dans un contexte contemporain de régression de l'engagement collectif. Ainsi, selon lui, l'attachement à une cause ne serait pas nécessairement l'élément déterminant de l'engagement : le sentiment d'apaisement ou de satisfaction que procure le don de soi serait tout aussi déterminant (Gaxie, 2005 : 161-162). Cependant, alors que Gaxie constate que c'est l'investissement dans la cause qui justifie ces rétributions (Gaxie, 2005 : 184), les récits des expatriés humanitaires rencontrés à Calcutta suggèrent que pour plusieurs d'entre eux, les avantages de la vie en Inde sont non négligeables lorsqu'il est question d'expliquer leur sentiment de satisfaction. Ils s'imaginent en effet difficilement s'investir dans une cause sociale dans leur pays d'origine, et ils envisagent avec difficulté leur retour en Occident.

¹³ Voir D'Andrea pour une description de la myriade de sous-groupes fréquentant, dans ce cas-ci, la scène transe à Goa : « As seen, the trance scene is an object of diverging interests and meanings. For villagers and corrupt authorities, it is a basic source of income. In their turn, foreign tourists consume trance parties as innocuous leisure, while domestic Indian tourists see it as an amazing way to have a taste of the West in their own country. For backpackers, trance parties constitute an exciting way of forgetting existential dilemmas from the homeland. And at last, for freaks, a trance party is a quasi-sacred ritual enmeshing spirituality, technology and political claims against and beyond modernity. » (D'Andrea, 2007 : 220). Les mêmes sous-groupes fréquentent et s'approprient aussi les marchés, comme sources de revenus pour les Indiens, lieu récréatif pour les touristes, et une combinaison de ces deux aspects dans le cas des expatriés que j'ai rencontrés.

¹⁴ La contre-culture elle-même est issue de la modernité, comme l'explique D'Andrea : « paradoxically, these cultures of resistance have been emerging from within modernity itself, manifesting expressive, cosmopolitan and reflexive tropes that arise from the very modern dynamics they criticize. » (D'Andrea, 2007 : 222)

¹⁵ Voir aussi D'Andrea, selon qui la globalisation et l'hypermobilité accélèrent les pratiques réflexives (D'Andrea, 2007 : 222).

¹⁶ Todorov applique son modèle à la position paradoxale de l'anthropologue, qui exige de la familiarité avec l'autre tout en conservant les privilèges du regard étranger et du détachement. Son modèle s'applique cependant tout aussi bien à quiconque fait l'expérience de l'altérité.

¹⁷ Dans une perspective anthropologique, cette impossibilité de fusion et ce maintien de la différence sont essentiels afin de ne pas abandonner le projet ethnologique (Todorov, 1989).

¹⁸ Dans les mots de Francis Affergan, il s'agit d'une « saisie de l'altérité qui exige l'abandon provisoire de ses repères » (Affergan, 1987 : 9, mes italiques).

¹⁹ Sur la découverte de soi (plutôt que le choc culturel) provoquée par l'expérience d'altérité, voir aussi Meintel, 1973.

²⁰ Pour une étude des « voyageurs professionnels », qui malgré le travail sur soi que suscite le voyage, réussissent à réintégrer leur vie quotidienne, voir Harrison 2006. Selon Harrison, ces voyageurs ne se sentent pas aliénés. Au contraire, ils sont heureux de rentrer à la maison et d'intégrer leurs histoires de voyage à leur vie quotidienne (Harrison, 2006 : 115-117). De même, à l'opposé des convertis à l'Islam, qui se distancient symboliquement de leur culture de référence tout en demeurant étroitement liés à celle-ci (Wohlrab-Sahr, 1999), les expatriés spirituels cherchent une coupure plus radicale dans la distance géographique.

²¹ Dans les mots de Bryan S. Turner : « The implication of postmodernism, therefore, is that in the postmodern world we are all tourists or, to use a term which is full of sociological significance, strangers in our own society. Thus the global diversity of cultures creates an alien environment in which all cultures appear strange. The counterpart of course for postmodern cultural alienation is nostalgia, that is, the nostalgic quest for real communities, real experience and real culture. » (Turner, 1994 : 185)

²² Soulignant que le tournant subjectiviste coexiste avec une société de la surveillance, Heelas et Woodhead arguent que les adeptes du *New Age*, étant en quelque sorte enrégimentés, se tournent, dans leurs temps libres, vers des activités libératrices (Heelas et Woodhead, 2005 : 128). C'est là une autre façon de concevoir le lien qui existe entre le désir de réalisation de soi et le désir d'avoir un rôle social clairement défini. Seulement, cette alternance entre la vie dans une société de la surveillance et les pratiques *New Age* ne mène pas à l'expatriation ou à l'émergence d'une communauté de sens ayant préséance sur les autres, mais à un mode de vie oscillatoire.

²³ Dans son essai sur la modernité liquide, Bauman définit la fluidité comme la condition de ce qui subit des changements incessants, de ce qui est mobile et léger, et ne peut garder la même forme. La fluidité est donc opposée à tout ce qui est solide, stable, attachant (*bonding*) (Bauman, 2000 : 3-5).

²⁴ Selon Bauman, même si l'auto-suffisance est impossible à atteindre, tout le monde agit comme si c'était le cas : « Risks and contradictions go on being socially produced ; it is just the duty and the necessity to cope with them which are being individualized. » (Bauman, 2000 : 34) Ainsi, même les problèmes sociaux doivent être combattus par l'individu seul.

²⁵ Bellah *et al.*, dans leur ouvrage sur l'individualisme et l'engagement dans la société américaine, affirme pour leur part qu'il y a un engagement sélectif, mais que celui-ci ne génère pas la responsabilité sociale; les individus s'associent plutôt avec des gens avec qui ils ont des affinités personnelles. Ils sont aussi portés à se regrouper, pour être entourés de gens partageant les mêmes goûts, et développent des formes de « loyauté enclavées », par exemple envers la famille, la communauté d'intérêts, la congrégation religieuse choisie (Bellah *et al.*, 1985 : 250).

²⁶ On peut ainsi dire que la communauté est « transcendante par rapport à la vie de chacun de ses membres » (Lemieux, 2005 : 86).

²⁷ C'est là un exemple éloquent du débat classique entre l'approche libérale ou communautaire de l'individu : « Liberals see the individual as prior to community; that is, community can only be formed through the conscious, voluntary association of free individuals. Communitarians, on the other hand, see the community as prior to individual identity; that is, the individual is embedded in and shaped by communal identity and obligation. » (Rutherford, 2002 : 124)

²⁸ Voir aussi Chales Taylor pour une explication historique de ce passage du contrat social à la communauté du consentement (Taylor, 1998 : 251-252).

²⁹ Sur le volontarisme communautaire et l'auto-validation du croire, voir aussi Hervieu-Léger, 2001 (spécialement pp.92-93).

³⁰ Sur le néo-tribalisme, voir aussi Bizzell, 2008; Maffesoli, 2009.

³¹ Si nous avons vu, avec l'étude de Philpott (1973), que l'attachement à la société d'origine peut induire des mécanismes de contrôle social qui agissent à distance sur le migrant, ce n'est pas du

tout le cas chez les expatriés occidentaux en Inde. Il n'y a pas, chez eux, d'idéologie de la migration qui induit une volonté de prouver son ascendance identitaire. Les expatriés peuvent parfois dissoudre la relation si les proches ne comprennent pas le projet d'expatriation, mais même si les liens sont préservés à distance, ils ne sont pas puissants au point d'influencer leur mode de vie en Inde. Le manque affectif par rapport à la famille est aussi absent du discours des expatriés occidentaux, contrairement à d'autres catégories de migrants, pour qui le déplacement renforce le sentiment d'appartenance familiale (voir entre autres Le Gall, 2002).

³² Merci à Roseline Lambert pour ses commentaires éclairants sur la notion de marginalité.

³³ Hottola note ainsi que les expériences interculturelles négatives (par exemple le harcèlement sexuel dans le cas des femmes voyageurs) peuvent entre autres motiver cette envie de refuge dans un lieu perçu comme sécuritaire; des lieux qui permettent aux voyageurs de reprendre le contrôle émotionnellement et psychologiquement et ainsi de stabiliser leur processus d'adaptation (Hottola, 1999). Sur l'expérience de devenir une minorité visible chez les expatriés occidentaux, voir aussi l'article de Fechter, où l'auteur mentionne le besoin des expatriés de se soustraire aux regards scrutateurs : « The desire of many expatriates to avoid embarrassing exposure to "the gaze" led them to frequent exclusive shops, restaurants, golf courses, or private business clubs where they were less likely to become an object of attention. » (Fechter, 2005 : 93).

³⁴ Hottola note ainsi que ce sont les comportements des hôtes, ceux-là mêmes que les voyageurs désiraient tant rencontrer, qui en bout de ligne les poussent à se retirer dans des zones de stabilité : « Ironically, it is the the originally desired intercultural human interaction which has become the main source of anxiety in intercultural adaptation. » (Hottola, 1999 : 136).

³⁵ Nous avons vu que leurs relations interculturelles font plus souvent référence à un Indien catégoriel qu'à des individus en particulier; cependant, en ce qui concerne leur *regroupement*, c'est une logique affinitaire plutôt que catégorielle qui prédomine.

³⁶ Dans la même ligne de pensée, Karen Fog Olwig distingue deux différentes façons de conceptualiser l'idée de communauté : 1) comme une structure d'appartenance, qui met l'accent sur la participation active et les interactions sociales; et 2) comme une communauté imaginée, qui prend racine non pas dans les relations interpersonnelles, mais dans les sentiments que l'on croit partagés par une collectivité plus large (Olwig, 2002 : 125-126; voir aussi Amit et Rapport 2002).

³⁷ À la différence de la « communauté de pratique » décrite par Strauss dans son étude du yoga transnational, et qui s'apparente plutôt à la communauté imaginée (Strauss, 2002 : 246).

³⁸ Il ne faut donc pas, selon Amit, confondre la mobilité et l'identité collective. Il faut plutôt se demander si ce que les anthropologues identifient comme des *communautés* transnationales ne sont pas en fait des réseaux personnels, familiaux et amicaux, assurant la continuité dans la mobilité; si les communautés transnationales ne sont pas en fait des *réseaux* transnationaux (Amit et Rapport, 2002 : 62-64).

³⁹ Réagissant à la position de Tololyan et de Safran, James Clifford défendra plutôt une vision plus large de la diaspora, ou à tout le moins une dimension diasporique de la culture du déplacement, et s'opposera ainsi aux paradigmes exclusivistes et aux modèles types de la diaspora. Selon lui, il faut plutôt regarder contre quoi se définit la diaspora : soit contre l'état-nation et contre l'autochtonie. La culture diasporique se déploie donc, selon Clifford, dans les réseaux transnationaux : elle implique un maintien des liens et le développement d'une solidarité avec une communauté dispersée - à l'inverse de l'individualisme caractéristique de l'exil (Clifford, 1994 : 303-308).

⁴⁰ Tololyan précise néanmoins que la division n'est pas taillée au couteau, et que l'idéal est de considérer que les individus et les communautés agissent alternativement comme « ethniques » ou « diasporiques », selon la situation (Tololyan, 1996 : 16-18).

⁴¹ Selon lui, le succès de la rencontre interculturelle dépend de variables individuelles et de qualités essentielles, tel que la tolérance, la souplesse d'esprit, la curiosité, l'humilité, la générosité, voire même la solidité psychologique. Il note néanmoins que les legs familiaux peuvent faciliter la formation d'une identité nomade, peuvent prédisposer un individu à développer « l'art de se mouvoir » (Fernandez, 2001a; Fernandez 2002b).

⁴² À noter d'ailleurs la judicieuse remarque de Daniel Hiebert sur la malléabilité de l'identité cosmopolite : « Of course many people are not so easily classified, and interact in mono-cultural

contexts in certain aspects of their lives (e.g. friendship networks) and cosmopolitan ones in other aspects (e.g. at work). » (Hiebert, 2002 : 213).

⁴³ Il faut en effet distinguer le « cool cosmopolitanism », qui se caractérise par la distanciation culturelle, du « rooted cosmopolitanism » qui combine l'attachement local et l'ouverture à la différence (Roudometof, 2005 : 122).

⁴⁴ Sur la transformation de l'utopie en pratique sociale au détriment des locaux, mais dans le contexte égalitaire des voyageurs *New Age* dans la campagne anglaise, voir Hetherington, 1998.

⁴⁵ À titre d'exemple, Marita Eastmond (1993; 1997), à travers le cas spécifique des réfugiés chiliens aux États-Unis, donne un exemple révélateur de cette tendance, chez certains groupes de migrants, à résister à l'ajustement culturel, pour mieux entretenir la continuité avec la société d'origine. Il s'agit là, pour eux, d'une stratégie, voire d'une lutte, pour maintenir une identité culturelle menacée par l'exil. À noter aussi cependant que la mobilisation identitaire peut émerger dans d'autres contextes, comme en témoigne l'étude de Sylvie Fortin sur les migrants de France à Montréal. Fortin montre que la discrimination positive à l'égard des Français n'enraye pas leur besoin de maintenir une spécificité identitaire. Selon elle, la mobilisation identitaire émerge donc aussi en situation égalitaire (Fortin, 2002). Voir aussi Van der Veer (2001) sur le conservatisme religieux dans les communautés migrantes et Werbner (1999) sur le vêtement traditionnel comme marqueur affectif à la communauté d'origine.

⁴⁶ Chapelet hindou en bois.

⁴⁷ Marque portée sur le front, à la position du sixième chakra, dans la tradition hindoue.

⁴⁸ Les expatriés occidentaux en Inde mobilisent de façons diverses les productions culturelles et médiatiques : certains y voient là une façon de rester « connectés », une banalité de leur mode de vie transnational, alors que d'autres refusent de préserver ce lien dit factice avec la communauté d'origine. Dans tous les cas, il n'y a pas d'appropriation symbolique pour marquer l'appartenance à l'Occident.

⁴⁹ Selon Gudykunst et Kim, la notion d'adaptation transculturelle (*cross-cultural adaptation*) entre en jeu lorsqu'un individu qui est né, a été éduqué et socialisé dans une culture donnée ressent le besoin de modifier ses habitudes de vie lorsqu'il est immergé dans une culture étrangère à la sienne (Gudykunst et Kim, 1988 : 7). Il s'adapte souvent par nécessité, et devient, avec le temps, de plus en plus habile dans la culture hôte (Gudykunst et Kim, 1988 : 9). La situation des expatriés occidentaux en Inde est cependant fort différente, et la (non) nécessité qu'ils ont à s'adapter doit être vue à la lumière de leur pouvoir socio-économique en Inde.

⁵⁰ Un constat qui suggère que pour comprendre l'expérience migratoire, il faudrait tenir compte : 1) du projet migratoire; 2) de la marge de manoeuvre des migrants dans le choix de leurs espaces sociaux d'insertion; 3) des espaces sociaux transnationaux qui précèdent la migration; et 4) des affinités sur la base desquelles les migrants se regroupent. Il faudrait en effet voir la communauté de pairs comme un espace social d'insertion en tant que tel, et non pas comme un repli sur soi. Si la communauté première d'appartenance est une communauté nationale ou ethnique (plutôt que spirituelle, humaniste, hédoniste-esthétique ou autre), peut-être qu'il faut alors se demander si cette identité ethnique n'est pas mise de l'avant en raison principalement de la présence de situations discriminatoires érigées sur la base de cette même ethnicité, et perpétuant des inégalités issues de l'époque coloniale.

⁵¹ Selon Mari Korpela, les expatriés occidentaux en Inde (à Varanasi, en particulier) sont en fait des travailleurs exemplaires dans un contexte néo-libéral : se sont des travailleurs temporaires, qui se trouvent facilement, et quand bon leur semble, un emploi grâce à leur réseau de connexions au pays d'origine (Korpela, 2007). Comme l'illustre éloquemment Vered Amit, ces expatriés expriment donc comme un choix personnel un mode de vie particulièrement compatible avec les nouvelles formes de « capitalisme flexible » (Amit, 2006). Sur le « capitalisme hybride », voir aussi Phipps, 2004.

⁵² Hervieu-Léger insiste aussi sur l'importance du récit narratif pour interpréter les expériences religieuses disparates, la construction biographique permettant à l'individu de produire du sens (Hervieu-Léger, 1999 : 98-99). Pour un point de vue mettant plutôt l'accent sur la continuité de l'expérience, voir Therrien 2007 et 2009. Selon Therrien, il y a une prédisposition sociale à la rencontre interculturelle (étudiée dans ce cas-ci à travers le prisme du couple mixte). La mouvance

identitaire se fait donc avant la rencontre, à travers une série d'altérations. L'union mixte n'est ainsi qu'une étape de plus dans la mobilité identitaire. À titre de comparaison, l'expatriation ne serait aussi qu'une étape de plus dans la mobilité identitaire de mes informateurs, et il n'y aurait donc pas de coupure radicale dans leur parcours. Les récits de mes informateurs suggèrent cependant que « la vie d'avant » était radicalement différente, et ce, malgré les efforts faits pour construire une identité narrative cohérente.

⁵³ Voir entre autres Peacock et Holland, 1993; Ricoeur 1990 et 1991; Somers 1994.

Pour conclure : l'étude de l'expatriation en Inde pour penser l'Occident

*[Orient] was seen not merely as the habitat
of an alternative world view but also as
an alternative source of knowledge about the West.*

Ashis Nandy, *The Intimate Enemy*
(2005 [1983] : 72)

Si le lecteur a pu trouver que l'anthropologue était très peu présente dans l'écriture ethnographique, allant ainsi à contre-courant de la tendance actuelle à se mettre en scène, rétrospectivement, l'anthropologue dira pour sa défense que c'est probablement là le résultat d'une ethnographie où je me sentais déjà trop présente. Mon propre parcours m'a menée d'une première expérience de l'Inde naviguant entre une romanticisation et un sentiment d'étrangeté radicale, à une domestication de mon sentiment d'étrangeté et de mes « malaises de la modernité ». Je m'identifiais ainsi à plusieurs de mes informateurs, dans leurs récits de leur première expérience de l'Inde et de leurs nécessaires ajustements au mode de vie indien, de même qu'à la critique qu'ils faisaient du mode de vie occidental suite à leur expérience indienne.

Si cette position de l'expatrié ou de l'exilé (ou de l'anthropologue) a souvent été vue comme un lieu privilégié pour penser la société, ou l'être humain en société, l'étude de l'immigration dite inversée, ou de l'expatriation occidentale en Inde, a ceci de particulier que plutôt que d'être décrite comme une expérience douloureuse de renoncement à soi et à ses repères, étant socialement valorisée au pays d'origine par une « idéologie migratoire », elle se situe, inversement, à contre-courant de ce que les proches au pays d'origine décrivent comme une vie « réussie », tout en étant malgré tout vécue positivement par les expatriés.

En effet, si, comme nous l'avons vu, les frontières entre les différentes expériences de déplacements peuvent parfois sembler ténues et nous forcer à revoir nos typologies, il n'en demeure pas moins que des thèmes propres à l'expérience d'expatriation occidentale émergent. En ce qui concerne les mouvements d'expatriation des Occidentaux en Inde, si

on ne peut à tout coup définir le phénomène comme un mouvement de type hédoniste, on admettra, avec Kaplan (1996), qu'il s'agit là d'un type particulier de déplacement, qui repose sur un choix individuel (et non pas collectif ou imposé), d'une personne qui se sent d'abord appartenir à une micro-communauté locale (et non pas diasporique ou transnationale), et qui se déplace non pas pour des motifs de survie matérielle ou de mobilité ascendante, mais par épuisement culturel.

Les récits des expatriés témoignent effectivement de malaises profonds face au mode de vie occidental; des récits néanmoins fortement basés sur *un* des aspects de la modernité, soit le courant romantique expressiviste. Faisant écho aux mythes de l'Inde qui alimentent le goût du voyage, on retrouve donc dans leurs témoignages des mythes de l'Occident tout aussi puissants, et alimentant le discours critique de la modernité. Or, la définition du mythe-modèle de Gananath Obeyesekere, cité en début de texte, faisait état de la conjoncture historique et des conditions sociales et politiques jouant un rôle dans la ré-émergence ou la prédominance d'un mythe-modèle en particulier (Obeyesekere, 1997). Dans le cas des expatriés occidentaux en Inde, on voit clairement que le contexte occidental contemporain favorise pour eux la prédominance d'une critique romantique de la modernité. Ce mythe-modèle occidental, mettant l'accent sur l'athéisme, la décadence et la rigidité de l'Occident, en combinaison avec les mythes-modèles de l'Inde et le fantasme de l'ailleurs pour pallier aux malaises de la modernité, est donc consolidé par une expérience soutenue d'altérité dans des zones frontières spécifiques; une expérience rendue possible grâce aux pratiques de mobilité contemporaine et à la géoéconomie mondiale.

Dans les mots de Obeyesekere, on dira donc que le fantasme et la réalité sont interreliés et se renforcent les uns les autres, limitant ainsi l'étendue des scénarios possibles, comme il l'explique dans le passage suivant :

« I noted that culture imposes limits on the development of the personal symbols. These are limits imposed on creators or makers of the symbols. In collective representations also similar imposition of limits occurs, limits on the interpretation the myth or symbol system can achieve in the discourse of a plurality of people living in a particular society. » (Obeyesekere, 1990 : 50)

D'une expérience à l'autre, d'un site de recherche à l'autre, j'ai aussi pu retracer chez les expatriés une certaine appropriation symbolique collectivement partagée, une certaine

norme discursive, où prédominait une position romantique face à la modernité et au mode de vie occidental. Leur narration empruntait donc autant à l'histoire qu'à la fiction, le soi cherchant son identité non seulement « à l'échelle d'une vie entière » (Ricoeur, 1990 : 138-139), mais dans des mythes précédant l'histoire individuelle des informateurs.

Suivant la réflexion de Margaret R. Somers, on dira que les quatre dimensions de la narrativité sont donc ici à l'œuvre, soit la dimension ontologique, permettant aux informateurs de faire sens de qui ils sont et de se définir; la dimension publique et intersubjective, témoignant de la relationalité de leurs récits et de leur inscription dans un macro-récit; la dimension métanarrative, tenant compte des Grands Récits sur la modernité, soit le progrès, Les Lumières, l'industrialisation, la décadence, etc.; et finalement, une dimension conceptuelle, permettant au chercheur d'expliquer un phénomène, de construire une explication (Somers, 1994 : 618-620). Les identités étant à la fois ontologiques et publiques; idiosyncrasiques, mais basées sur des mythes-modèles collectifs, elles s'expriment donc de diverses façons au sein d'une même épistémè, une épistémè, ou un cercle herméneutique (Bibeau et Corin, 1995 : 27) auquel appartient *aussi* le chercheur.

Or, mon interprétation et mon explication du phénomène, si subjectives soient-elles, ouvrent la voie à quelques pistes de recherches futures. L'une d'elles devrait inclure le point de vue des Indiens locaux sur l'expatriation occidentale en Inde. Les quelques entrevues périphériques réalisées avec des Indiens locaux dans les trois sites de recherche suggèrent en effet que leur expérience interculturelle avec les expatriés occidentaux, ou les touristes, est, pour eux aussi, fortement inscrite dans un mythe de l'Occident et une réappropriation de certains mythes-modèles de l'Inde. Le refus de se voir définir par des mythes de l'Inde qui perdurent à travers l'histoire,¹ de même que le besoin de reconnaissance, dénotent d'un désir réciproque de passer de l'interculturalité à l'intersubjectivité, de la rencontre sur la base de la différence à une rencontre sur la base d'une possibilité d'un partage de l'expérience, ou à une « reconnaissance de la différence sans assignation » (Corin, 1998 : 199-200).

Or, ces « différences culturelles » participant des bris de communication peuvent être identifiées, nommées, circonscrites : elles relèvent tantôt de stéréotypes culturels, mais aussi de barrières langagières, ou encore, comme nous l'avons vu, d'intérêts divergents

pour la spiritualité, le don de soi ou les activités récréatives; des intérêts qui, nous l'avons constaté, sont au cœur de l'expérience des expatriés, leur centralité provoquant *aussi* des bris de communication avec des proches demeurés au pays d'origine. Un constat qui nous éclaire quant à l'importance des communautés de pairs dans un monde où il y a d'autres possibilités que « la soumission à l'ordre » comme forme de socialité (Laplantine, 2005 : 276).

Dans leur ouvrage sur *La gang*, Marc Perreault et Gilles Bibeau (2003) suggéraient aussi que l'espace laissé vide par le recul des Grands Récits est en fait occupé par une panoplie de microgroupes qui fabriquent du sens et du lien social. Selon eux, il ne faut donc pas déplorer la perte de sens, mais être plutôt conscients que ce vide cède la place à une multiplicité de groupes et de systèmes de sens, redéfinissant aussi la socialité : des groupes qui sont tantôt conservateurs, tantôt contestataires, mais des groupes qui dans tous les cas offrent un système de référence clair à leurs membres, un système de référence qui redonne un sens à leur vie (Perreault et Bibeau, 2003 : 363-364).

Or, dans un monde de plus en plus globalisé et interrelié, ces « petits liens multiples et contradictoires » (Laplantine, 2005) formés sur la base d'intérêts ou de valeurs partagées, sont en voie de se multiplier, dans un lieu ou un autre, et ce, indépendamment des pratiques transnationales que peuvent impliquer l'appartenance à ces groupes, ou, dans le cas qui nous a occupés, indépendamment de l'ancrage dans l'ailleurs qu'ils exigent parfois. Après « le deuil de la communauté protectrice, unifiée et unificatrice » (Saillant et Gagnon, 2005 : 10), différents types de communauté émergent donc, basées sur des relations de proximité ou sur des formes symboliques, mais favorisant, dans tous les cas, les microgroupes et les microréseaux. Or, si ces nouvelles conceptualisations de la socialité redonnent du pouvoir à « l'individu comme fondateur de sa propre réalité sociale », en valorisant le choix, la liberté, la mobilité, les affinités, l'autonomie et la soumission volontaire, les sujets s'inscrivent tout de même dans des systèmes culturels signifiants et normatifs (Vibert, 2005 : 68).

Une question se pose donc : le phénomène, pour l'instant relativement marginal, de l'expatriation occidentale en Inde, est-il nécessairement voué à croître dans ce contexte de globalisation? On a vu que la commercialisation de l'utopie hippie a servi de vecteur de mobilité chez plusieurs Occidentaux. Les David, Swami Deva, Myriam, Sophie, Simon,

Millie et autres, dont les récits ont été présentés ici, seraient-ils ainsi les figures mythiques de ces nouvelles formes de subjectivités et de socialités contemporaines? Le « centre » rattraperait-il ainsi bientôt la « marge » (Corin, 1986)?

Si le mythe de l'Inde radicalement différente en effraie certains, il est également ce qui en attire d'autres. Or, les récits de voyage en Inde circulant de plus en plus sur la toile, et les pratiques de mobilité étant de plus en plus courantes, le flot touristique en Inde est probablement voué à continuer sur sa lancée exponentielle, entraînant dans son sillon l'augmentation des projets d'expatriation, basés sur de premières expériences touristiques. D'autre part, si la connaissance de l'autre annule l'aura d'exotisme, l'Inde demeurera-t-elle ce lieu privilégié pour l'expression des subjectivités alternatives ? Il faut toutefois noter que les récits des informateurs témoignent du fait que la connaissance et la reconnaissance de l'autre ne sont pas encore accomplies, que l'exotisme perdure, et que les expériences liminales en Inde risquent d'être possibles pour encore fort longtemps, et cela, même si elles exigent de repousser « les limites du monde », de pousser les Occidentaux à étendre leur zone de contact, afin de sortir d'une zone frontière rattrapée par « le centre ».

Or, dans son article sur la centralité des marges et la dynamique des centres, l'anthropologue et psychanalyste Ellen Corin, s'appuyant sur les travaux de Paul Yonnet (1985), illustre bien comment les phénomènes marginaux traduisent un refus des valeurs d'une société donnée, faisant émerger une forme spécifique d'individualisation. Si l'on ne peut prédire avec certitude si l'Inde demeurera effectivement un lieu privilégié pour l'expression de ce refus dans un contexte d'éventuelle massification touristique, on peut tout de même entrevoir, avec Corin, que ces modes de vie alternatifs à la modernité occidentale peuvent être appréhendés comme des signes de changements culturels affectant la société occidentale, comme des outils heuristiques permettant de comprendre la société dans son ensemble (Corin, 1986 : 7).

Les phénomènes marginaux, ou alternatifs, sont en effet intéressants pour penser l'Occident soit en tant que point de démarcation, en tant que phénomène constitutif de la modernité occidentale, ou encore, en tant que phénomène pouvant offrir « un éclairage sur le fonctionnement du centre » (Corin, 1986 : 2). La marginalité peut donc être structurellement inscrite dans la culture, ou bien :

« Dans d'autres cas, la marge paraît plus périphérique par rapport au fonctionnement sociétal mais l'analyse révèle que les dynamiques qui s'y déploient n'en ont pas moins une fonction révélatrice, et d'interpellation, par rapport au centre et qu'elles nous permettent de mieux saisir, en creux, le fonctionnement central. »
(Corin, 1986 : 3)

Si l'analyse des expériences d'expatriation occidentale en Inde nous a en effet permis de débattre des nouvelles formes de subjectivités et de socialité contemporaines, on peut penser que des recherches plus poussées, sur d'autres modes de vie alternatifs, nous aideraient à comprendre les transformations en cours en Occident, de même que le fonctionnement social central, jetant un éclairage non pas uniquement sur le marginal, mais sur les signifiants centraux sur lesquels commentent les sujets alternatifs (Corin, 1986 : 10-11).

En outre, il serait intéressant de questionner plus encore le bien-être que procure aux expatriés l'expérience d'étrangeté. Alors que Perreault et Bibeau se demandent comment la marge peut amener la guérison (Perreault et Bibeau, 2003 : 362), Corin, dans le cadre de sa pratique psychanalytique, suggère qu'il faut arriver à « dégager une position de décalage à partir de laquelle puissent se déployer à la fois le jeu des signifiants culturels et celui d'une individuation face à ces référents » (Corin, 1998 : 203). Or, il me semble que la position liminale des expatriés occidentaux en Inde (atteinte ici par l'expatriation et non pas par le biais d'une cure psychanalytique) amène justement l'apaisement face au « vide culturel » par le décalage que cette position permet face aux signifiants centraux, et par l'appropriation d'autres référents que permet l'expérience d'étrangeté. La liminalité est en fait source de créativité, et fournit un espace à partir duquel les signifiants centraux peuvent être interpellés (Corin, 1986 : 11, 19).

Or, si c'est là une façon d'appréhender anthropologiquement l'Occident, en questionnant les signifiants centraux plutôt qu'en étudiant quasi exclusivement son « exotisme intérieur » (Corin, 1986 : 7), John Leavitt argue pour sa part que l'anthropologie de l'Occident est une entreprise ardue en raison du fait que la discipline anthropologique elle-même est prise dans des formes de pensée (*thought-forms*) desquelles l'anthropologue a du mal à se déprendre. Ainsi, selon Leavitt, pour caractériser la culture occidentale dans son ensemble, la voie la plus facile est la distanciation, culturelle ou temporelle : la comparaison avec des sociétés du passé ou des sociétés éloignées (Leavitt, 1991 : 39).²

Si la position privilégiée de l'expatrié, aliéné à l'Occident, offre un certain éclairage, la tentation est donc grande de se servir de l'exemple indien pour nous aider à penser, en décalage, les formes de sociabilité et d'individualité modernes. À titre d'exemple, le penseur indien T.G. Vaidyanathan, dans son article sur l'autorité et l'identité en Inde (1989), illustre comment la relation *guru-chela*, ou maître-disciple, infuse le mode de pensée et les pratiques indiennes contemporaines. Le besoin d'un guide et l'abrogation de la personnalité que commande l'idéal ascétique contrastent ainsi fortement avec l'extension de la personnalité occidentale, avec l'idée de liberté et de droits basée sur la souveraineté individuelle. Alors que l'identité indienne est dirigée vers les autres (*other-directed-identity*), qu'elle commande l'ajustement et est sujette au respect des devoirs (*dharma*), une crise d'identité risquant de survenir en cas de bris dans cette relation maître-élève, Vaidyanathan suggère que l'identité moderne se trouve pour sa part brouillée non pas en cas de l'absence, mais de la présence, d'une relation d'autorité (Vaidyanathan, 1989 : 150). En outre, si le sujet occidental ressent le besoin de retourner au passé pour guider son présent, en cherchant la libération dans la connaissance de soi, l'Indien se débarrasse du passé immédiat, dans un acte de crémation plutôt que d'exhumation, afin de laisser le véritable passé s'exprimer (soit celui des vies antérieures) ; afin de laisser la place au véritable soi, le soi suprême, et non pas au soi personnel occidental (qui lui, est contingent de l'expérience) (Vaidyanathan, 1989 : 160-161, 168).

Malgré leurs subjectivités alternatives, et en dépit de leurs critiques de la modernité et de leurs transformations identitaires, les expatriés occidentaux rencontrés en Inde sont donc des sujets de la modernité : ils mettent leur projet de développement personnel au-devant de leur « devoir » envers la communauté occidentale; ils choisissent leur communauté d'appartenance plutôt que de se conformer à l'autorité ou aux normes sociales en vigueur en Occident. Même dans le cas des expatriés spirituels se consacrant à la *sadhana*, leur crémation du passé ne les empêchait pas de faire une démarche introspective par le biais de l'entrevue biographique. D'autres comparaisons culturelles, faites à partir des écrits des penseurs indiens, pourraient être élaborées afin de caractériser l'identité et la socialité occidentale. Les points de vue des Indiens locaux sur le phénomène, étonnant aux yeux de plusieurs, de l'expatriation occidentale en Inde, donneraient toutefois aussi un éclairage intéressant sur l'identité moderne.

Enfin, le phénomène de l'épuisement culturel, ne donnant pas nécessairement forme à un projet d'expatriation, devrait aussi être exploré plus avant. Ellen Corin, dans son article sur *Les figures de l'étranger*, révèle en effet que les références à la culture et à l'anthropologie sont fréquentes dans le cadre de sa clinique psychanalytique (Corin, 1998 : 194). Alors qu'elle tente de faire émerger chez ses patients « une position personnelle ou une parole vraie qui ne soient pas toujours déjà sue ou déjà dite par le discours ambiant » (Corin, 1998 : 197), elle remarque que la figure de l'étranger joue le rôle de case vide qui appelle à un remplissage :

« On peut penser que lorsqu'il s'agit de différences culturelles, ce que nous plaçons dans cette case, la façon dont nous la faisons jouer ne peuvent qu'être marqués, pour nous, par la crise de notre culture, par notre propre carence en repère symboliques et sociaux: que ce soit sous la forme d'une nostalgie qui attribuerait à la culture de l'autre un "plein" nous faisant cruellement défaut, en soulignerait la cohérence et les bienfaits, en ferait un réservoir de réponses auquel il suffirait de référer toute détresse, toute demande en peine de réponse; ou au contraire, à travers l'affirmation de la disparition des cultures dans le monde contemporain, leur réduction sous le signe du global, du transnational, de l'homogénéisation. Dans le premier cas, on demanderait à l'étranger de réparer de manière vicariante notre propre manque d'ancrage culturel. Mais peut-être, plus généralement, s'agit-il aussi de reporter sur l'autre (l'autre culture, celui qui vient d'ailleurs, le passant, le survenant), le sentiment que quelque chose est là qui nous échapperait, que ce qui nous manque aurait un lieu qui est celui de l'autre. » (Corin, 1998 : 197)

C'est dans cette posture, me semble-t-il, que se situent plusieurs de mes informateurs. Plutôt que d'adopter un visage cosmopolite, mettant chaque culture sur un pied d'égalité, ils cherchent chez « l'autre » une guérison. Or, « l'autre » est dorénavant à portée de main, à la portée d'une promenade en ville ou d'un clic de souris, et il importe donc que nous étudions plus encore cette quête de l'autre, ici ou ailleurs, et ce qu'elle dit à la fois sur notre besoin d'exotisme et notre absence de reconnaissance, mais aussi sur nos propres manques, nos pertes et nos cases blanches.

Notes Conclusion

¹ En témoignent les réactions négatives de certains Indiens face au récent succès du film de Danny Boyle, *Slumdog Millionaire* (2008), qui étale la pauvreté indienne aux yeux du monde entier.

² Une autre piste de recherche que propose Leavitt pour appréhender l'Occident comme objet anthropologique est de s'inspirer de la tradition psychanalytique : il faudrait alors passer d'une focalisation sur les individus et leurs récits (ou leurs chaînes associatives) à une étude de leurs « associations collectives transindividuelles », afin d'éviter d'appliquer des modèles mécanistes ou interprétatifs aussitôt qu'on passe de l'individu au groupe (Leavitt, 1991 : 38). C'est aussi en quelque sorte ce à quoi nous invitait Obeyesekere avec sa théorie des mythes-modèles.

Sources documentaires

Bibliographie

- Abélès, M. (2005). Préface. Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation. A. Appadurai. Paris, Éditions Payot & Rivages: 7-23.
- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against Culture. Recapturing Anthropology: Working in the Present. R. Fox. Santa Fe, School of American Research: 137-162.
- Affergan, F. (1987). Exotisme et altérité: Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie. Paris, Presses Universitaires de France.
- Agar, M. H. (1980). The Professional Stranger : An Informal Introduction to Ethnography. New York; Toronto, Academic Press.
- Agar, M. H. (1982). "Toward an Ethnographic Language." American Anthropologist 84(4): 779-795.
- Altglas, V. (2001). L'implantation du néo-hindouisme en Occident. La globalisation du religieux. J. P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet. Paris, L'Harmattan: 49-60.
- Amit, V. (2001). "Clash of Vulnerabilities: Citizenship, Labor and Expatriacy in the Cayman Islands." American Ethnologist 28(3): 574-594.
- Amit, V. (dir.), (2002). Realizing Community: Concepts, Social Relationships and Sentiments. London ; New York, Routledge.
- Amit, V. (2006). Claiming Individuality through "Flexibility" : Career Choices and Constraints among Traveling Consultants. Claiming Individuality : The Cultural Politics of Distinction. V. Amit et N. Dyck. London, Pluto: 90-109.
- Amit, V. (2007). Going First Class? New Approaches to Privileged Travel and Movement. New York; Oxford, Berghahn Books.
- Amit, V. et N. Dyck (dir.), (2006). Claiming Individuality : The Cultural Politics of Distinction. London, Pluto.
- Amit, V. et N. Rapport (2002). The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity. London, Pluto Press.
- Amit-Talai, V. (2002). Armenian and Other Diasporas: Trying to Reconcile the Irreconcilable. British Subjects. N. Rapport. New York, Oxford and Berg.
- Amselle, J.-L. (2001). Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures. Paris, Flammarion.
- Anderson, B. (1991). Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, Verso.

- Appadurai, A. (1991). Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. Recapturing Anthropology. R. Fox. Santa Fe, School of American Research Press: 191-210.
- Appadurai, A. (1996). Modernity at Large. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (2005). Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation. Paris, Payot & Rivages.
- Arcand, B. et S. Bouchard (1993). Quinze lieux communs. Montréal, Boréal.
- Assayag, J. (1999). L'Inde fabuleuse. Le charme discret de l'exotisme français (xviie -xxe siècles). Paris, Kimé.
- Augé, M. (1989). L'autre proche. L'Autre et le semblable : regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines. M. Agulhon et M. Segalen. Paris, Presses du CNRS: 19-33.
- Augé, M. (1992). Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris, Seuil.
- Badone, E. et S. R. Roseman (dir.), (2004). Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism. Urbana ; Chicago, University of Illinois Press.
- Baneth-Nouailhetas, E. L. (1999). Le roman anglo-indien de Kipling à Paul Scott. Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- Baudrillard, J. et M. Guillaume (1992). Figures de l'altérité. Paris, Descartes.
- Bauman, Z. (2000). Liquid Modernity. Cambridge, Polity Press.
- Bauman, Z. (2005). Liquid Life. Cambridge, Polity.
- Beckford, J. (1992). Religion, Modernity, and Post-Modernity. Religion: Contemporary Issues. B. R. Wilson. London, Bellew : 11-27.
- Behdad, A. (1994). Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution. Durham, Duke University Press.
- Bellah, R. N., R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler et S.M. Tipton (1985). Habits of the Heart : Individualism and Commitment in American Life. New York, Harper & Row.
- Belorgey, J.-M. (2000). Transfuges, voyages, ruptures et métamorphoses. Des Occidentaux en quête d'autres mondes. Paris, Autrement.
- Benjamin, W. (1969 [1939]). Illuminations. New York, Schocken.
- Berger, P. et T. Luckmann (1995). Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning, Gütersloh, Bertelsmann Foundation.
- Bernard, P. (2002). Immigration, le défi mondial. Paris, Gallimard.

- Béteille, A. et T. N. Madan (dir.), (1975). Encounter and Experience : Personal Accounts of Fieldwork. Delhi, Vikas Pub. House.
- Bevir, M. (1994). "The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition." Journal of the American Academy of Religion 62(3): 747-767.
- Bhabha, H. (1983). "The Other Question... Homi Bhabha Reconsiders the Stereotype and Colonial Discourse." Screen 24 : (18-36).
- Bhabha, H. (1984). "Of mimicry and Men: The Ambivalence of Colonial Discourse." October 28: 125-133.
- Bhattacharyya, D. (1997). "Mediating India: An Analysis of a Guidebook." Annals of Tourism Research 24(2): 371-389.
- Bibeau, G. et Corin, E. (dir.), (1995). Beyond Textuality: Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation. Berlin ; New York, Mouton de Gruyter.
- Bizzell, V. (2008). "'Ancient + Future = Now' : Goa Gil and Transnational Neo-Tribalism in Global Rave Culture." Comparative American Studies 6(3): 281-294.
- Blomart, J. et B. Krewer (dir.), (1994). Perspectives de l'interculturel. Paris, L'Harmattan.
- Bongie, C. (1991). Exotic Memories: Literature, Colonialism, and the Fin de Siècle. Stanford, Stanford University Press.
- Bouchindhomme, C. et R. Rochlitz (dir.), (1990). Temps et récit de Paul Ricoeur en débat. Paris, Les Éditions du Cerf.
- Bowles, P. (2002 [1949]). Un thé au Sahara. Paris, Gallimard.
- Brettell, C. B. (1982). We Have Already Cried Many Tears : Portuguese Women and Migration. Cambridge (Ma), Schenkman Pub.
- Bruckner, P. (1983). Le sanglot de l'homme blanc : Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi. Paris, Seuil.
- Bruckner, P. (2001-2002). "Desirable India." Indian Horizons 48-49(4-1): 154-159.
- Bruner, E. M. (1991). "Transformation of Self in Tourism." Annals of Tourism Research 18(2): 238-255.
- Bruner, E. M. (2005). Culture on Tour: Ethnographies of Travel. Chicago ; London, The University of Chicago Press.
- Burger, M. (2006). "What Price Salvation? The Exchange of Salvation Goods between India and the West." Social Compass 53: 81 - 95.
- Castles, S. et M. J. Miller (1998). The Age of Migration: International Population Movement in the Modern World. New York, Guilford Press.

- Célestin, R. (1996). From Cannibals to Radicals: Figures and Limits of Exoticism. Minneapolis ; London, University of Minnesota Press.
- Champion, C. (1983). Du nabab au sahib. De l'utopie à l'utilitarisme: promenade à travers les clichés de la littérature anglo-indienne. Inde et Littératures. M.-C. Porcher. Paris, EHESS : 285-309.
- Champion, C. (1993a). Introduction à la littérature anglo-indienne. Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde. D. Lombard. Paris, EHESS: 21-41.
- Champion, C. (1993b). L'image de l'Inde dans la fiction populaire française aux 19^e et 20^e siècles. Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde. D. Lombard. Paris, EHESS: 43-68.
- Christin, R. (2001). L'imaginaire voyageur ou l'expérience exotique. Paris, L'Harmattan.
- Christy, A. (1932). The Orient in American Transcendentalism: A Study of Emerson, Thoreau and Alcott. New York, Columbia University Press.
- Clanet, C. (1990). L'interculturel. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- Clifford, J. (1992). Traveling Cultures. Cultural Studies. C. N. L. Grossberg, P. Treicher. New York, Routledge: 96-117.
- Clifford, J. (1994). "Diasporas." Cultural Anthropology 9: 302-338.
- Clifford, J. (1996). Afterword. Senses of Place. S. Feld et K. Basso. Sante Fe, School of American Research Press: 259-262.
- Clifford, J. (1997). Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge (Ma), Harvard University Press.
- Cogez, G. (2004). Les écrivains voyageurs au XXe siècle. Paris, Éditions du Seuil.
- Cohen, E. (1979). "A Phenomenology of Tourist Experiences." Journal of the British Sociological Association 13: 179-201.
- Cohen, E. (2004). Backpacking Diversity and Change. Touirists and Tourism: A Reader. S. B. Gmelch. Long Grove, Waveland.
- Conrad, J. (1989 [1899]). Au coeur des ténèbres. Paris, GF Flammarion.
- Corin, E. (1986). "Centralité des marges et dynamique des centres." Anthropologie et Sociétés 10(2): 1-121.
- Corin, E. (1998). "Les figures de l'étranger." Prisme 8(3): 194-204.

- Corin, E., R. Thara et R. Padmavati (2004). Living Through a Staggering World: The Play of Signifiers in Early Psychosis in South India. Schizophrenia, Culture and Subjectivity : The Edge of Experience. J. H. Jenkins et R.J.Barrett. Cambridge, Cambridge University Press: 110-145.
- Corin, E. (2007). The "Other" of Culture in Psychosis: The Ex-centricity of the Subject. Subjectivity. Ethnographic Investigations. J.Biehl, B. J. Good et A. Kleinman. Berkeley, University of California Press: 273-314.
- D'Andrea, A. (2004). Global Nomads: Techno and New Age as Transnational Countercultures in Ibiza and Goa. Rave, Culture and Religion. G. St-John. London ; New York, Routledge: 236-255.
- D'Andrea, A. (2006). "The Spiritual Economy of Nightclubs and Raves: Osho Sannyasins as Party Promoters in Ibiza and Pune/Goa." Culture and Religion 7(1): 61-75.
- D'Andrea, A. (2007). Global Nomads: Techno and New Age as Transnational Countercultures in Ibiza and Goa. London ; New York, Routledge.
- Davis, E. (2004). Hedonic Tantra: Golden Goa's Trance Transmission. Rave, Culture and Religion. G. St-John. London ; New York, Routledge: 256-272.
- Deleuze, G. et F. I. Guattari (1987). A Thousand Plateaus : Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Denoux, P. (1994). Pour une nouvelle définition de l'interculturalité. Perspectives de l'interculturel. J. Blomart et B. Krewer. Paris, L'Harmattan: 67-81.
- Desforges, L. (1998). Checking out the Planet: Global Representations, Local Identities and Youth Travel. Cool Places: Geographies of Youth Culture. T. Skelton et G. Valentine. London, Routledge: 175-192.
- Domenach, H. et M. Picouet (1995). Les migrations. Paris, Presses universitaires de France.
- Dube, L. (1975). Woman's Worlds - Three Encounters. Encounter and Experience. A. Béteille et T. N. Madan. Delhi, Vikas Pub.House: 157-177.
- Dumont, L. (1991). Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris, Éditions du Seuil.
- Eastmond, M. (1993). Reconstructing Life: Chilean Refugee Women and the Dilemmas of Exile. Migrant Women: Crossing Cultural Boundaries and Changing Identities. G. Buijs. Oxford, Berg: 35-54.
- Eastmond, M. (1997). The Dilemmas of Exile : Chilean Refugees in the U.S.A. Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Edensor, T. (1998). Tourists at the Taj: Performance and Meaning at a Symbolique Site. London, Routledge.

- Ehrenberg, A. (2000 [1998]). La Fatigue d'être soi: Dépression et société. Paris, Odile Jacob.
- Emerson, R. W. (1898). The Conduct of Life. New York ; Houghton, Mifflin.
- Eriksen, T. H. (dir.), (2003). Globalisation : Studies in Anthropology. London, Pluto Press.
- Fabian, J. (1983). Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York, Columbia University Press.
- Fabian, J. (1996). Remembering the Present : Painting and Popular History in Zaire. Berkeley, University of California Press.
- Fabian, J. (2001). Anthropology with an Attitude. Stanford, Stanford University Press.
- Fabricant, C. (1998). "Riding the Waves of (Post) Colonial Migrancy: Are We All Really in the Same Boat?" Diaspora 7(1): 25-52.
- Farmer, P. (1993). AIDS and Accusation : Haiti and the Geography of Blame. Berkeley, University of California Press.
- Fechter, M. (2005). "The 'Other' Stares Back: Experiencing Whiteness in Jakarta." Ethnography 6(1): 87-103.
- Fechter, M. (2007). Living in a Bubble : Expatriates' Transnational Spaces. Going First Class? New Approaches to Privileged Travel and Movement. V. Amit. New York, Oxford, Berghahn Books: 33-54.
- Feld, S. et K. Basso (dir.), (1996). Senses of Place. Sante Fe, School of American Research Press.
- Fernandez, B. (2001a). L'expatriation d'Occidentaux en Asie : de l'adaptation à l'acquisition de compétences interculturelles spécifiques. Actes du VIIIe Congrès de l'Association pour la Recherche interculturelle. ARIC, Université de Genève.
- Fernandez, B. (2001b). "L'homme et le voyage, une connaissance éprouvée sous le signe de la rencontre." Question de 23 : 237-269.
- Fernandez, B. (2002a). "Du rêve à la réalité: voyages et expériences d'Occidentaux en Asie : Voyager." Alinea, Grenoble 13: 19-36.
- Fernandez, B. (2002b). Identité nomade: De l'expérience d'Occidentaux en Asie. Paris, Anthropos.
- Figueira, D. (1994). The Exotic: A Decadent Quest. New York, State University of New York Press.
- Filliozat, P.-S. (1992). Le Sanskrit. Paris, Presses universitaires de France.
- Forster, E. M. (1924). A Passage to India. Harmondsworth, Penguin Books.

- Fortin, S. (2002). Trajectoires migratoires et espaces de sociabilité: Stratégies de migrants de France à Montréal. Anthropologie [thèse]. Université de Montreal.
- Franklin, A. (2003). Tourism: An Introduction. London, Sage.
- Frey, N. (1998). Pilgrim Stories on and off the Road to Santiago: Journeys Along an Ancient Way in Modern Spain. Berkeley, University of California Press.
- Frey, N. L. (2004). Stories of the Return : Pilgrimage and Its Aftermaths. Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism. E. Badone et S. R. Roseman. Urbana; Chicago, University of Illinois Press: 89-109.
- Gaxie, D. (2005). "Rétributions du militantisme et paradoxes de l'action collective." Swiss Political Science Review 11(1): 157-188.
- Geertz, C. (1973). Religion as a Cultural System. The Interpretation of Cultures. C. Geertz. New York, Basic Books: 87-125.
- Geertz, C. (1996). Afterword. Senses of Place. S. Feld et K. Basso. Sante Fe, School of American Research Press: 259-262.
- Giddens, A. (1991). Modernity and Self identity. Standford, Standford University Press.
- Glick Schiller, N., L. Basch, et C. Blanc-Szanton (1992). "Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration." Annals of the New York academy of Sciences 645: 1-24.
- Gokhale, B. G. (1992). India in the American Mind. Bombay, Popular Prakashan.
- Goldman, S. et L. Patton (2001). "Indian Love Call: Israelis, Orthodoxy, and Indian Culture." Judaism Summer 2001: 351-361.
- Goody, J. (1996). The East in the West. Cambridge, Cambridge University Press.
- Goulet, J.-G. et D. E. Young (dir.), (1994). Being Changed : The Anthropology of Extraordinary Experience. Peterborough, Broadview Press.
- Graburn, N. (1983). "The Anthropology of Tourism." Annals of Tourism Research 10: 9-33.
- Grillo, R. D. et R. L. Stirrat (dir.), (1997). Discourses of Development. Anthropological Perspectives. Oxford ; New York, Berg.
- Guarnizo, L. E. et M. P. Smith (1998). The Location of Transnationalism. Transnationalism from Below. M. P. Smith et L. E. Guarnizo. New Brunswick, Transaction Publishers: 3-34.
- Gudykunst, W. B. et Y. Y. Kim (1988). Cross-cultural Adaptation: Current Approaches. Newbury Park, Sage Publications.
- Gupta, A. et J. Ferguson (1992). "Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference." Cultural Anthropology 7: 6-23.

- Halbfass, W. (1988). India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Hall, S. (1968). The Hippies: An American "Moment". Birmingham, University of Birmingham.
- Hannerz, U. (1990). Cosmopolitans and Locals in World Culture. Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity. M. Featherstone. London, Sage: 237-251.
- Hannerz, U. (1996). Transnational Connections: Culture, People, Places. London ; New York, Routledge.
- Hannerz, U. (1997). Flows, Boundaries and Hybrids : Key Words in Transnational Anthropology. Twentieth Biennial Meeting of the Associacao Brasileira de Antropologia. ABA, Salvador de Bahia.
- Hannerz, U. (2003). Several Sites in One. Globalisation : Studies in Anthropology. T. H. Eriksen. London, Pluto Press: 18-38.
- Harrison, J. (1999). Capturing Memories: The Tourist Experience. Modern Organizations and Emerging Conundrums: Exploring the Postindustrial Subcultures of the Third Millennium. R. A. Goodman. New York, The New Lexington Press: 176-183.
- Harrison, J. (2006). A Personalized Journey : Tourism and Individuality. Claiming individuality : The Cultural Politics of Distinction. V. Amit et N. Dyck. London, Pluto: 110-129.
- Hastrup, K. (1987). Fieldwork among Friends : Ethnographic Exchange within the Northern Civilization. Anthropology at Home. A. Jackson. London ; New York, Tavistock Publications: 94-108.
- Hastrup, K. et K. F. Olwig (dir.), (1997). Siting Culture: The Shifting Anthropological Object. London ; New York, Routledge.
- Heath, J. et A. Potter (dir.), (2004). The Rebel Sell: Why the Culture Can't be Jammed. Toronto, Harper Collins.
- Heelas, P. (1994). The Limits of Consumption and the Postmodern "Religion" of the New Age. The Authority of the Consumer. R. Keat, N. Whiteley et N. Abercrombie. London, Routledge: 102-115.
- Heelas, P. (1996). The New Age Movement : The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity. Oxford ; Cambridge (Ma), Blackwell.
- Heelas, P. (1998). Introduction: On Differentiation and Dedifferentiation. Religion, Modernity, and Postmodernity. P. Heelas, D. Martin et P. Morris. Oxford ; Malden (Ma), Blackwell Publishers: 1-18.
- Heelas, P. et L. Woodhead (2005). The Spiritual Revolution: Why Religious Is Giving Way To Spirituality. Malden (Ma), Blackwell Publishing.

- Heirich, M. (1977). "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion." American Journal of Sociology 83(3): 653-680.
- Hertz, E. (2007). Le local et le global comme enjeux de la reconnaissance. Communication présentée au colloque Anthropologie des cultures globalisées. Terrains complexes et enjeux disciplinaires. Anthropologie et Sociétés, Université Laval.
- Hervieu-Léger, D. (1999). Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement. Paris, Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. (2001). Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la mondialisation religieuse. La globalisation du religieux. J. P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet. Paris, L'Harmattan: 87-96.
- Hetherington, K. (1998). Vanloads Of Uproarious Humanity. New Age Travellers and the Utopics of the Countryside. Cool Places Geographies of Youth Cultures. T. Skelton et G. Valentine. London ; New York, Routledge.
- Heuzé, G. (1998). "Du bon moral des riches à la survie des pauvres: les organisations non gouvernementales en Inde contemporaine." L'homme et la société 129: 67-79.
- Hiebert, D. (2002). Cosmopolitanism at the Local Level : The Development of Transnational Neighbourhoods. Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice. S. Vertovec et R. Cohen. Oxford; New York, Oxford University Press: 209-223.
- Hobsbawm, E. et T. Ranger (dir.), (1983). The Invention of Tradition. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hollinger, D. A. (2002). Not Universalist, Not Pluralist : The New Cosmopolitans Find Their Own Way. Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice. S. Vertovec et R. Cohen. Oxford; New York, Oxford University Press: 227-239.
- Hottola, P. (1999). The Intercultural Body: Western Woman, Culture Confusion and Control of Space in the South Asian Travel Scene. Joensuu, Julkaisu.
- Hours, B. (1998). "L'idéologie humanitaire ou la globalisation morale." L'homme et la société 129: 47-55.
- Howard, R. W. (2007). "Five Backpacker Tourist Enclaves." International Journal of Tourism Research 9(2): 73 - 86.
- Huston, N. et L. Sebban (1999). Lettres parisiennes: autopsie de l'exil. Paris, J'ai lu.
- Hutnyk, J. (1996). The Rumour of Calcutta: Tourism, Charity and the Poverty of Representation. London, Zed Books.
- Hutnyk, J. (2004). "Photogenic Poverty: Souvenirs and Infantilism." Journal of Visual Culture 3: 77 - 94.

- Inden, R. B. (1990). Imagining India. Oxford, Blackwell.
- Inden, R. B. (1986). "Orientalist Constructions of India." Modern Asian Studies 20(3): 401-446.
- Isaacs, H. (1958). Scratches on Our Minds: American Images of China and India. New York, John Day.
- Joseph, C. A. et A. P. Kavoori (2001). "Mediated resistance: Tourism and the Host Community." Annals of Tourism Research 28(4): 998-1009.
- Joshi, K. (1969). The West Looks at India : Studies in the Impact of Indian Thought on Shelley, Emerson, Thoreau, Whitman, Ruskin, Tennyson, D. H. Lawrence and James Joyce. Bereilly, Prakash Book Depot.
- Joyce, J. (1961 [1914]). Exiles : A Play in Three Acts. New York, The Viking Press.
- Kaplan, C. (1996). Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement. Durham, Duke University Press.
- Kaur, R. (2002). "Viewing the West through Bollywood: A Celluloid Occident in the Making." Contemporary South Asia 11(2): 199-209.
- Khandelwal, M. (2007). "Foreign Swamis at Home in India: Transmigration to the Birthplace of Spirituality." Identities: Global Studies in Culture and Power 14(3): 313-340.
- Kilani, M. (1994). L'invention de l'autre: Essais sur le discours anthropologique. Lausanne, Éditions Payot.
- King, R. (1999a). Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East". London ; New York, Routledge.
- King, R. (1999b). "Orientalism and the Modern Myth of 'Hinduism'." Numen 46(2): 146-185.
- Kipling, R. (1901). Kim. London, Macmillan.
- Korpela, M. (2006). "'I'm Not Like Indian Women.' Reflections of Young European Women in Varanasi, India." J@rgonia 9: 1-20.
- Korpela, M. (2007). Living between India and the West: The Community of Westerners in Varanasi. Conference Proceedings of Thinking Through Tourism. ASA, London Metropolitan University.
- Kramer, J. et D. Alstad (1993). The Guru Papers: Masks of Authoritarian Power. Berkeley, North Atlantic Books/Frog Ltd.
- Krishna, D. (1996). The Problematic and Conceptual Structure of Classical Indian Thought about Man, Society and Polity. Delhi, Oxford University Press.

- Laacher, S. (2003). "Partir pour le bout de la terre." Critique internationale 19: 157-170.
- Laing, J. H. et G. I. Crouch (2009). "Myth, Adventure and Fantasy at the Frontier: Metaphors and Imagery behind an Extraordinary Travel Experience." International Journal of Tourism Research 11(2): 127-141.
- Lanfant, M. F., J. B. Allcock, et E. Bruner. (1995). International Tourism: Identity and Change. London, Sage.
- Laplantine, F. (2005). Les petits liens. Communautés et socialités : formes et force du lien social dans la modernité tardive. F. Saillant et É. Gagnon. Montréal, Liber: 259-277.
- Leavitt, J. (1991). "The Shapes of Modernity: On the Philosophical Roots of Anthropological Doctrines." Culture XI(1-2): 29-42.
- Leed, E. J. (1991). The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism. New York, Basic Books.
- LeGall, J. (2002). "Le lien familial au coeur du quotidien transnational: les femmes shi'ites libanaises à Montréal." Anthropologica XLIV: 69-82.
- Lemieux, R. (2005). La dialectique de la communauté et du réseau dans le champ religieux. Communautés et socialités : formes et force du lien social dans la modernité tardive. F. Saillant et É. Gagnon. Montréal, Liber: 75-94.
- Lesser, J. (dir.), (2003). Searching for Home Abroad : Japanese Brazilians and Transnationalism. Durham (N.C.) ; London, Duke University Press.
- Levin, M. et G. Laramée (2002). "Flux et Lieu: Transnationalisme / Quatre cas." Anthropologica XLIV: 13-23.
- Lévi-Strauss, C. (1983). Le regard éloigné. Paris, Plon.
- Li, W. et C. Teixeira (2007). "Introduction: Immigrants and Transnational Experiences in World Cities." GeoJournal 68: 93-102.
- Lie, J. (1995). "From International Migration to Transnational Diaspora." Contemporary Sociology 24(4): 303-306.
- Loti, P. (1989 [1903]). L'Inde (sans les Anglais). Paris, Christian Pirot.
- Low, S. M. et D. Lawrence-Zúñiga (2003). The Anthropology of Space and Place : Locating Culture. Malden (Ma), Blackwell Pub.
- Lucas, S. et B. Purkayastha (2007). "'Where is Home?' Here and There: Transnational Experiences of Home among Canadian Migrants in the United States." GeoJournal 68: 243-251.
- Luckmann, T. (1967). The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York, Macmillan.

- Lyotard, J.-F. (1979). La condition postmoderne : rapport sur le savoir. Paris, Éditions de Minuit.
- MacCannell, D. (1994). Empty Meeting Grounds. New York, Routledge.
- MacCannell, D. (1999 [1976]). The Tourist: A New Theory of the Leisure Class. New York, Schocken Books.
- Maffesoli, M. (1988). Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Paris, Méridiens Klincksieck.
- Maffesoli, M. (2009). Réenchantement du monde. Paris, Perrin.
- Malamoud, C. (1989). Cuire le monde : rite et pensée dans l'Inde ancienne. Paris, Éditions La Découverte.
- Malkki, L. (1992). "National Geographic: The Rooting of Peoples and Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees." Cultural Anthropology 7(1): 22-44.
- Manale, M. (1998). "L'aide humanitaire allemande: Souci de l'autre et souci de soi dans un monde sécularisé." L'Homme et la Société 129: 81-96.
- Marcus, G. E. (1995). "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." Annual Review of Anthropology 24: 95-117.
- Marshall, G. (1994). Oxford Dictionary of Sociology. New York, Oxford University Press.
- Mayer, A. C. (1975). On Becoming a Participant Observer. Encounter and Experience. A. Beteille et T. N. Madan. Delhi, Vikas Pub.House: 27-41.
- Mayo, K. (1927). Mother India. New York, Harcourt, Brace
- McGehee, N. G. (2002). "Alternative Tourism and Social Movements." Annals of Tourism Research 29(1): 124-143.
- McGehee, N. G. et C. A. Santos (2005). "Social Change, Discourse and Volunteer Tourism." Annals of Tourism Research 32(3): 760-779.
- Meintel, D. (1973). "Strangers, Homecomers and Ordinary Men." Anthropological Quarterly 46(1): 47-58.
- Meintel, D. (2002). "Cape Verdean Transnationalism, Old and New." Anthropologica XLIV: 25-42.
- Meintel, D. (2003). "La stabilité dans le flou: parcours religieux et identité spiritualistes." Anthropologie et Sociétés 27 (1): 35-64.
- Meintel, D. (2007). "When There is No Conversion." Anthropologica 49: 149-162.

- Meyerowitz, J. (1985). No Sense of Place: The impact of Electronic Media on Social Behavior. Oxford, Oxford University Press.
- Michaux, H. (1985 [1967]). Un Barbare en Asie. Paris, Gallimard.
- Michel, F. (2000). Désirs d'ailleurs. Essai d'anthropologie des voyages. Paris, Albin Colin.
- Molz, J. G. (2008). "Global Abode: Home and Mobility in Narratives of Round-the-World Travel." Space and Culture 11(4): 325-342.
- Moore-Gilbert, B. (dir.), (1996). Writing India 1757-1990: The Literature of British India. Manchester, Manchester University Press.
- Moran, P. (2004). Buddhism Observed: Travelers, Exiles and Tibetan Dharma in Kathmandu. London ; New York, Routledge-Curzon.
- Morokvasic, M. et H. Rudolph (dir.), (1996). Migrants : les nouvelles mobilités en Europe. Paris, L'Harmattan.
- Moura, J. M. (1996). "Le renversement du réalisme colonial dans *A Passage to India* d'E.M. Forster." Études anglaises 49(3): 283-294.
- Müller, M. (1961 [1882]). India. What Can it Teach Us? Delhi, Munshi Ram Manohar Lal.
- Murr, S. (1983). Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières. Inde et littératures. M.-C. Porcher. Paris, EHESS : 233-284.
- Murti, K.P. (2001). India: The Seductive and Seduced Other of German Orientalism. Westport, Greenwood Press.
- Nagy, R. (2007). On Labels: Tourists, Migrants and Others. Conference Proceedings of Thinking Through Tourism. ASA, London Metropolitan University.
- Nandy, A. (2005 [1983]). The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism. Delhi, Oxford India Paperbacks.
- Narayan, K. (1993). "Refractions of the Field at Home: American Representations of Hindu Holy Men in the 19th and 20th Centuries." Cultural Anthropology 8(4): 476-509.
- Nash, D. (1996). Anthropology of Tourism. Oxford ; New York, Pergamon.
- Noy, C. (2004). "This Trip Really Changed Me: Backpackers' Narratives of Self Change." Annals of Tourism Research 31(1): 78-102.
- Obeyesekere, G. (1990). The Work of Culture : Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology. Chicago, University of Chicago Press.
- Obeyesekere, G. (1997). The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific. Princeton, Princeton University Press.
- Odzer, C. (1995). Goa Freaks: My Hippie Years in India. Mumbai, Goa Adventure.

- O'Hara, C. (2001). "Passing through Pantritung: Rumour, Practice and Perceptions of Place." Tourist Studies 1: 149 - 170.
- Olivier, C. (2007). Imagined Communitas : Older Migrants and Aspirational Mobility. Going First Class? New Approaches to Privileged Travel and Movement. V. Amit. New York; Oxford, Berghahn Books: 126-143.
- Olwig, K. F. (2002). The Ethnographic Field Revisited : Towards a Study of Common and Not so Common Fields of Belonging. Realizing Community: Concepts, Social Relationships and Sentiments. V. Amit. London; New York, Routledge: 124-145.
- Olwig, K. F. (2007). Privileged Travelers? Migration Narratives in Families of Middle-Class Caribbean Background. Going First Class? New Approaches to Privileged Travel and Movement. V. Amit. New York; Oxford, Berghahn Books: 87-102.
- O'Reilly, K. (2007). The Rural Idyll, Residential Tourism, and the Spirit of Lifestyle Migration. Conference Proceedings of Thinking Through Tourism. ASA, London Metropolitan University.
- Otten, M., J. Allwood, M.A. Aneas, D. Busch, D. Hoffman et M. Schweisfurth (2009). "Editorial: Qualitative Research and Intercultural Communication." Qualitative Research on Intercultural Communication 10(1): 1-11.
- Parry, B. (1983). Conrad and Imperialism: Ideological Boundaries and Visionary Frontiers. London, Macmillan.
- Peacock, J. L. et D. C. Holland (1993). "The Narrated Self: Life Stories in Process." Ethos 21(4): 367-383.
- Perreault, M. et G. Bibeau (2003). La gang, une chimère à apprivoiser : marginalité et transnationalité chez les jeunes Québécois d'origine afro-antillaise. Montréal, Boréal.
- Petr, C. (1995). L'Inde des romans. Paris, Kailash.
- Philpott, S. (1973). West Indian Migration : The Montserrat Case. London, Athlone Press.
- Phipps, P. (2004). "Is Capitalism Hybrid Now? Hybrid Identities and Cosmopolitan Community in an Age of Intensified Global Capital." International Journal of Diversity in Organisations, Communities and Nations 4: 1159-1169.
- Portes, A. (1997). Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities. Transnational Communities Programme [Working Papers]. Princeton University.
- Portes, A., L.E. Guarnizo et P. Landolt (1999). "The Study of Transnationalism : Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field." Ethnic and Racial Studies 22(2): 217-237.
- Prakash, G. (1995). "Orientalism now." History and theory 34(3): 199-212.

- Pratt, M. L. (2008 [1992]). Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London, Routledge.
- Prawer Jhabwala, R. (1975). Heat and Dust. New York, Simon & Schuster.
- Price, M. et L. Benton-Short (2007). "Immigrants and World Cities: From the Hyper-diverse to the Bypassed." GeoJournal 68: 103-117.
- Pries, L. (2001). New Transnational Social Spaces: International Migration and Transnational Companies in the Early Twenty-First Century. London ; New York, Routledge.
- Quack, J. (sous presse). Bell, Bourdieu and Wittgenstein on Ritual Sense. The Problem of Ritual Efficacy. W. S. Sax, J. Quack et J. Weinhold. Oxford ; New York, Oxford University Press: 169-188.
- Rabinow, P. (1988). Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain. Paris, Hachette.
- Reader, I. (2007). "Pilgrimage Growth in the Modern World: Meanings and Implications." Religion 37: 210-229.
- Richard, B. et H. H. Kruger (1998). Ravers' Paradise? German Youth Cultures in the 1990s. Cool Places Geographies of Youth Cultures. T. Skelton et G. Valentine. London ; New York, Routledge.
- Ricoeur, P. (1983). Temps et récit. Paris, Seuil.
- Ricoeur, P. (1990). Soi-même comme un autre. Paris, Seuil.
- Ricoeur, P. (1991). Narrative Identity. On Paul Ricoeur : Narrative and Interpretation. D. Wood. London ; New York, Routledge: 188-199.
- Rodman, M. C. (2003). Empowering Place : Multilocality and Multivocality. The Anthropology of Space and Place : Locating Culture. S. M. Low et D. Lawrence-Zúñiga. Malden (Ma), Blackwell Pub: 204-223.
- Rojek, C. et J. Urry (1997). Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory. London ; New York, Routledge.
- Roszak, T. (1968). Vers une contre-culture: réflexions sur la société technocratique et l'opposition de la jeunesse. New York, Stock.
- Roudometof, V. (2005). "Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization." Current Sociology 53(1): 113-135.
- Routledge, P. (2001). "'Selling the Rain', Resisting the Sale: Resistant Identities and the Conflict over Tourism in Goa." Social & Cultural Geography 2(2): 221-240.
- Rutherford, M. B. (2002). "A Bibliographic Essay On Individualism." Hedgehog Review 4(1): 116-127.

- Safran, W. (1991). "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." Diaspora 1: 83-93.
- Said, E. (1978). Orientalism. New York, Vintage Books.
- Said, E. (1980). L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident. Paris, Seuil.
- Said, E. (1983). The World, the Text, and the Critic. Cambridge (Ma), Harvard University Press.
- Said, E. (1987). "Kim, the Pleasures of Imperialism." Raritan 7(2): 27-64.
- Saillant, F. et É. Gagnon (dir.), (2005). Communautés et socialités : formes et force du lien social dans la modernité tardive. Montréal, Liber.
- Saillant, F. (2007). "Présentation: Une anthropologie critique de l'humanitaire." Anthropologie et Sociétés 31(2): 1-20.
- Saldanha, A. (2002a). "Identity, Spatiality and Postcolonial Resistance: Geographies of the Tourism Critique in Goa." Current Issues in Tourism 5(2): 94-111.
- Saldanha, A. (2002b). "Music Tourism and Factions of Bodies in Goa." Tourist Studies 2(1): 43-62.
- Saldanha, A. (2004). Goa Trance and Trance in Goa: Smooth Striations. Rave, Culture and Religion. G. St-John. London ; New York, Routledge: 273-286.
- Schaffhauser, P. (2001). Remarques sur l'exotisme en direction du Mexique. Imaginaire, tourisme et exotisme. R. Amirou. Montpellier, Institut de recherches sociologiques et anthropologiques: 149-156.
- Schlegel, F. (1900). The Aesthetic and Miscellaneous Works of Frederich Von Schlegel. London, George Bell & Son.
- Schnapper, D. (1993). "Le sens de l'ethnico-religieux." Archives des sciences sociales des religions 81: 149-163.
- Scott, P. (1966). The Jewel in the Crown: A Novel. New York, Morrow.
- Segalen, V. (1978 [1908]). Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers. Paris, Fata Morgana.
- Sen, A. (1997). "Indian Traditions and the Western Imagination." Daedalus 126(2): 1-26.
- Sen, A. (2005). The Argumentative Indian: Writings on Indian Culture, History and Identity. London, Penguin Books.
- Shivani, A. (2006). "Indo-Anglian Fiction: The New Orientalism." Race Class 47: 1-25.

- Singer, M. (1972). Passage to More than India : A Sketch of Changing European and American Images. When a Great Tradition Modernizes. M. Singer. New York, Praeger: 11-38.
- Singh, R. B. (1988). The Imperishable Empire: A Study of British Fiction on India. Washington, Three Continents Press.
- Singh, S. *et al.* (2005 [1981]). India. Victoria (Au), Lonely Planet Publications.
- Sliwinski, A. (2004). Don et humanitaire: étude anthropologique d'une reconstruction post-sismique au Salvador. Anthropologie [thèse]. Université de Montréal.
- Somers, M. R. (1994). "The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach." Theory and society 23: 605-649.
- Sørensen, A. (2003). "Backpacker Ethnography." Annals of Tourism Research 30(4): 847-867.
- Sørensen, A. (2007). Limits to Backpacker Ethnography. Conference Proceedings of Thinking Through Tourism. ASA, London Metropolitan University.
- Spiller, R. E. (1976). Four Makers of the American Mind, Emerson, Thoreau, Whitman, and Melville: A Bicentennial Tribute : New Essays. Durham (N.C.), Duke University Press.
- Strauss, S. (2000). Locating Yoga: Ethnography and Transnational Practice. Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World. V. Amit. London ; New York, Routledge: 162-194.
- Strauss, S. (2002). "Adapt, Adjust, Accomodate: The Production of Yoga in a Transnational World." History and Anthropology 13(3): 231-251.
- Strauss, S. (2005). Positioning Yoga: Balancing Acts across Cultures. Oxford, Berg.
- Taylor, C. (1994). Le malaise de la modernité. Paris, Les Éditions du Cerf.
- Taylor, C. (1998 [1989]). Les Sources du Moi : La formation de l'Identité moderne. Montréal, Boréal.
- Taylor, J. M. (1998). Paper Tangos. Durham, Duke University Press.
- Taylor, T. D. (2001). Strange Sounds: Music, Technology & Culture. New York, Routledge.
- Teas, J. (1988). "'I'm Studying Monkeys; What Do You Do?' - Youth and Travelers in Nepal." Kroeber Anthropological Society Papers 67(8): 35-41.
- Teltscher, K. (1997 [1995]). India Inscribed: European and British Writing on India, 1600-1800. Delhi; New York, Oxford University Press.
- Thang, L. L., E. MacLachlan, et M. Goda (2002). "Expatriates on the Margins – A Study of Japanese Women Working in Singapore." Geoforum 33(4): 539-551.

- Therrien, C. (2007). Frontières du « proche » et du « lointain ». Pour une anthropologie de l'expérience partagée et du mouvement. Communication présentée au colloque Anthropologie des cultures globalisées. Terrains complexes et enjeux disciplinaires. Anthropologie et Sociétés, Université Laval.
- Therrien, C. (2009). Des repères à la construction d'un chez-soi: trajectoires de mixité conjugale au Maroc. Anthopologie [thèse]. Université de Montréal.
- Thoreau, H. D. (1939 [1854]). Walden or Life in the Woods. New York, The Heritage press.
- Thorpe, C. (2007). The Romantic Spectre Haunting Britain: Lifestyle Migration to Italy and the Return of the Romantic Zeitgesit. Conference Proceedings of Thinking Through Tourism. ASA, London Metropolitan University.
- Tillis, M. (2004). New Lives: 50 Westerners Search for Themselves in Sacred India. Varanasi, Indica.
- Timothy, D. J. et D. H. Olsen (dir.), (2006). Tourism, Religion & Spiritual Journeys. London; New York, Routledge.
- Tocqueville, A. (1986 [1835]). De la démocratie en Amérique. Paris, Gallimard.
- Todorov, T. (1989). Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine. Paris, Éditions du Seuil.
- Todorov, T. (1992). "Bilingualism, Dialogism and Schizophrenia." New Formations 17: 16-25.
- Tololyan, K. (1996). "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnationalism Moment." Diaspora 5(1): 3-36.
- Tomasi, L. (1998). Pilgrimage/Tourism. Encyclopedia of Religion and Society. W. H. Swatos et P. Kvisto. Walnut Creek (Ca), AltaMira Press.
- Torgovnick, M. (1990). Gone primitive : Savage Intellectuals, Modern Lives. Chicago, University of Chicago Press.
- Torresan, A. (2007). How Privileged Are They? Middle-Class Brazilian Immigrants in Lisbon. Going First Class? New Approaches to Privileged Travel and Movement. V. Amit. New York; Oxford, Berghahn Books: 103-125.
- Tout est Un. Texte Tamil anonyme du XIXe siècle sur l'Advaïta-Vedânta. (1996). Pondichery, Nataraj.
- Turner, B. S. (1994). Orientalism, Postmodernism and Globalism. London ; New York, Routledge.
- Turner, V. W. (1969). The Ritual Process: Structure and Anti-structure. Chicago, Aldine Pub.
- Updike, J. (1988). S. New York, Fawcett Crest.

- Urbain, J.-D. (1993 [1991]). L'idiot du voyage : histoires de touristes. Paris, Payot.
- Urry, J. (1990). The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies. London, Sage.
- Urry, J. (2004 [1995]). Tourism, Europe and Identity. Tourists and Tourism: A Reader. S. B. Gmelch. Long Grove, Waveland: 433-441.
- Van der Veer, P. (2001). Transnational Religion. Transnational Migration: Comparative Perspectives [Working Papers]. Princeton University.
- Van der Veer, P. (2002). Colonial Cosmopolitanism. Conceiving Cosmopolitanism. S. Vertovec et R. Cohen. Oxford, Oxford University Press: 165-179.
- Van Gennep, A. (1960). The Rites of Passage. Chicago, University of Chicago Press.
- Van Hove, H. (1999). "L'émergence d'un 'marché spirituel'." Social Compass 46(2): 161-172.
- Vertovec, S. (1999). "Conceiving and Researching Transnationalism." Ethnic and Racial Studies 22(2): 447-462.
- Vertovec, S. et R. Cohen (dir.), (2002). Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice. Oxford; New York, Oxford University Press.
- Vibert, S. (2005). La socialité entre communauté et société : Pour une approche holiste de la modernité avancée. Communautés et socialités : formes et force du lien social dans la modernité tardive. F. Saillant et É. Gagnon. Montréal, Liber: 59-72.
- Warde, A. (1994). Consumers, Identity and Belonging: Reflections on Some Theses of Zygmunt Bauman. The Authority of the Consumer. R. Keat, N. Whiteley et N. Abercrombie. London, Routledge: 58-74.
- Wearing, S. et J. Neil (2000). "Refiguring Self and Identity through Volunteer Tourism." Loisir et société 23(2): 389-419.
- Weber, M. et J.-P. Grossein (1996 [1922]). Sociologie des religions. Paris, Gallimard.
- Weinberger-Thomas, C. (1988). Introduction: Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales. L'Inde et l'imaginaire. C. Weinberger-Thomas. Paris, EHESS : 9-31.
- Werbner, P. (1999). "Global Pathways: Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds." Social Anthropology 7(1): 17-35.
- White, B. (2006). "Pour un lâcher prise de la culture." Anthropologie et Sociétés 30(2): 7-25.
- Whitman, W. (2005). Walt Whitman's Leaves of Grass : The First (1855) Edition. New York, Penguin Books.

- Williams, A. M. et C. M. Hall (2000). "Tourism and Migration: New Relationships between Production and Consumption." Tourism Geographies 2(1): 5-27.
- Williams, P. (1993). Kim and Orientalism. Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader. P. Williams et L. Chrisman. New York, Harvester/Wheatsheaf.
- Willis, K., B. Yeoh, et S.M.A.K. Fakhri (2002). "Introduction: Transnational Elites." Geoforum 33: 505–507.
- Wilson, D. (1997). "Paradoxes of Tourism in Goa." Annals of Tourism Research 24(1): 52-75.
- Wilson, S.-R. (1984). "Becoming a Yogi: Resocialization and Deconditioning Conversion Processes." Sociological Analysis 45(4): 301-314.
- Woerkens, M. V. (2002). The Strangled Traveler: Colonial Imaginings and the Thugs of India. Chicago ; London, The University of Chicago Press.
- Wohlrab-Sahr, M. (1999). "Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle." Social Compass 46: 351-362.
- Yonnet, P. (1985). Jeux, modes et masses : 1945-1985. Paris, Gallimard.
- Zaharna, R. S. (1989). "Self-shock: The Double-binding Challenge of Identity." International Journal of Intercultural Relations 13: 501-525.
- Zimmermann, F. (1993). Le Kim de Kipling : indianité physique, indianité du style. Rêver l'Asie. Exotisme et littérature coloniale aux Indes, en Indochine et en Insulinde. D. Lombard. Paris, EHESS: 239-247.
- Zunigo, X. (2000). Volontariat et virtuosité ascétique. Les volontaires de l'Ordre des Missionnaires de la Charité de Mère Térésa à Calcutta. Paris, EHESS.

Filmographie

Boyle, D. (2000). *The Beach*. États-Unis, 20th Century Fox films: 119 min.

Boyle, D. (2008). *Slumdog Millionaire*. Angleterre, Fox Searchlight Pictures: 120 min.

Campion, J. (1999). *Holy Smoke*. États-Unis, Miramax: 115 min.

Chadha, G. (2004). *Bride and Prejudice*. Angleterre, Merchant Ivory Productions: 130 min.

Ivory, J. (1982). *Heat and Dust*. Angleterre, Merchant Ivory Productions: 130 min.

Lean, D. (1984). *A Passage to India*. Angleterre, HBO: 163 min.

Mehta, D. (1996). *Fire*. Canada, Trial By Fire Films: 108 min.

Mehta, D. (1998). *Earth*. Canada, Cracking Earth Films: 108 min.

Metha, D. (2002). *Bollywood Hollywood*. Canada, Mongrel Media: 105 min.

Mehta, D. (2005). *Water*. Canada, Echo Lake Productions: 117 min.

O'Brien, J. (1984). *Jewel in the Crown*. Angleterre, Granada: 752 min.

Robbin, M. (2002). *Last Hippie Standing*. Allemagne, Tangiji Film: 44 min.

Spielberg, S. (1983). *Indiana Jones and the Temple of Doom*. États-Unis, Paramount: 118 min.

Sites internet

Bindoo Babas (2004). "OH India!". Welcome to the Garden of Love. Sangita Sounds. Consulté sur internet (<http://www.myspace.com/bindoobabas>), le 25 février 2009.

Census of India. Consulté sur internet (www.censusindia.gov.in), le 9 janvier 2008.

Fabula - La recherche en littérature (2005). L'Usage de l'Inde. Consulté sur internet (www.fabula.org/actualites/article11167.php), le 13 juillet 2009.

Google Map. Consulté sur internet (<http://maps.google.com/>), le 17 août 2009.

Government of Goa Official Website. Economic Survey 2007-2008. Consulté sur internet (<http://india.gov.in/outerwin.php?id=http://goagovt.nic.in>), le 25 février 2009.

Mother Teresa of Calcutta Center. Ses propres paroles. Consulté sur internet (<http://www.motherteresa.org/french/layout.html>), le 17 février 2009.

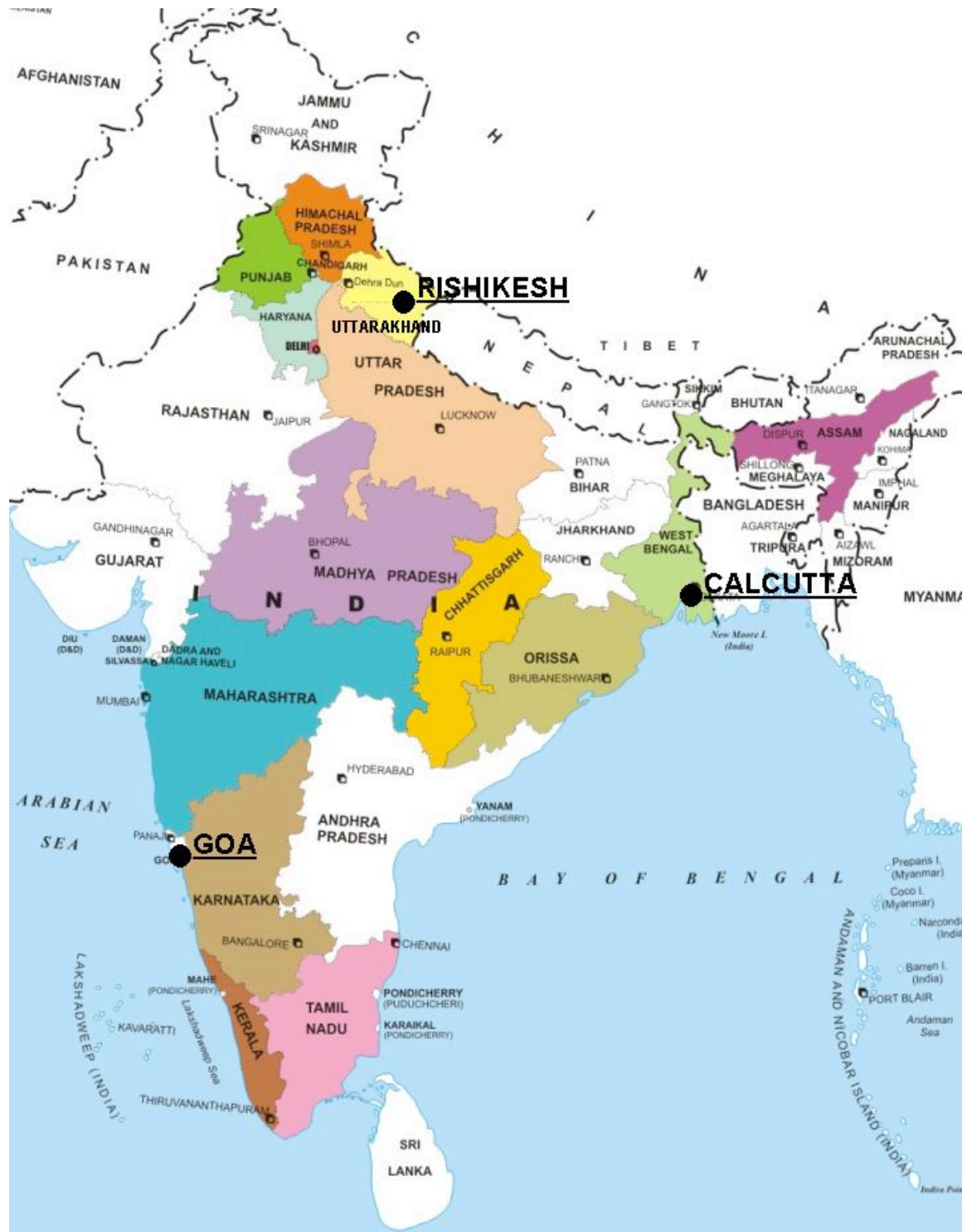
Sen, A. (2001). Tagore and His India. Consulté sur internet (www.nobelprize.org/literature/articles/sen/), le 13 juillet 2009.

Shastri. India Political. Consulté sur internet (<http://www.ucalgary.ca/~sici/shastri/english/Indian%20Political.asp>), le 17 août 2009.

Annexes

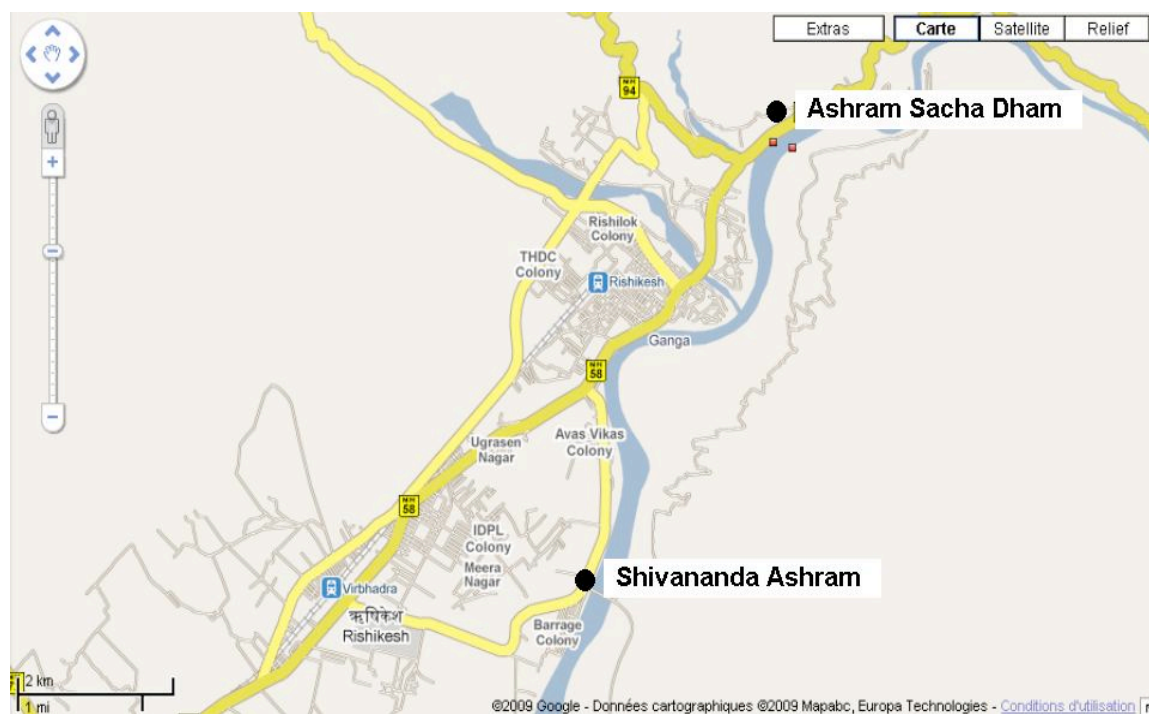
Annexe I – Cartes de l'Inde

Carte 1 : Répartition des sites à l'étude sur la carte de l'Inde



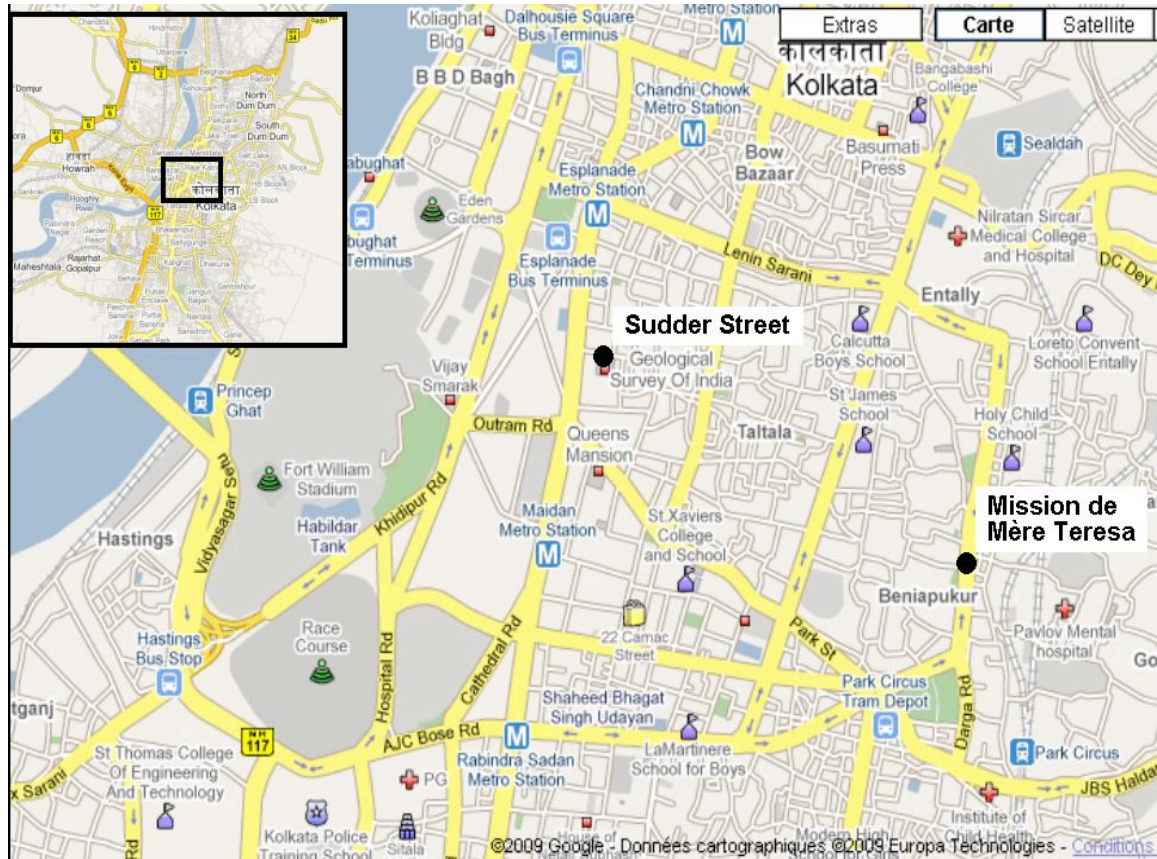
Source : carte adaptée par l'auteure d'après la référence suivante :
<http://www.ucalgary.ca/~sici/shastri/english/Indian%20Political.asp>

Carte 2 : Localisation de la zone frontière à Rishikesh



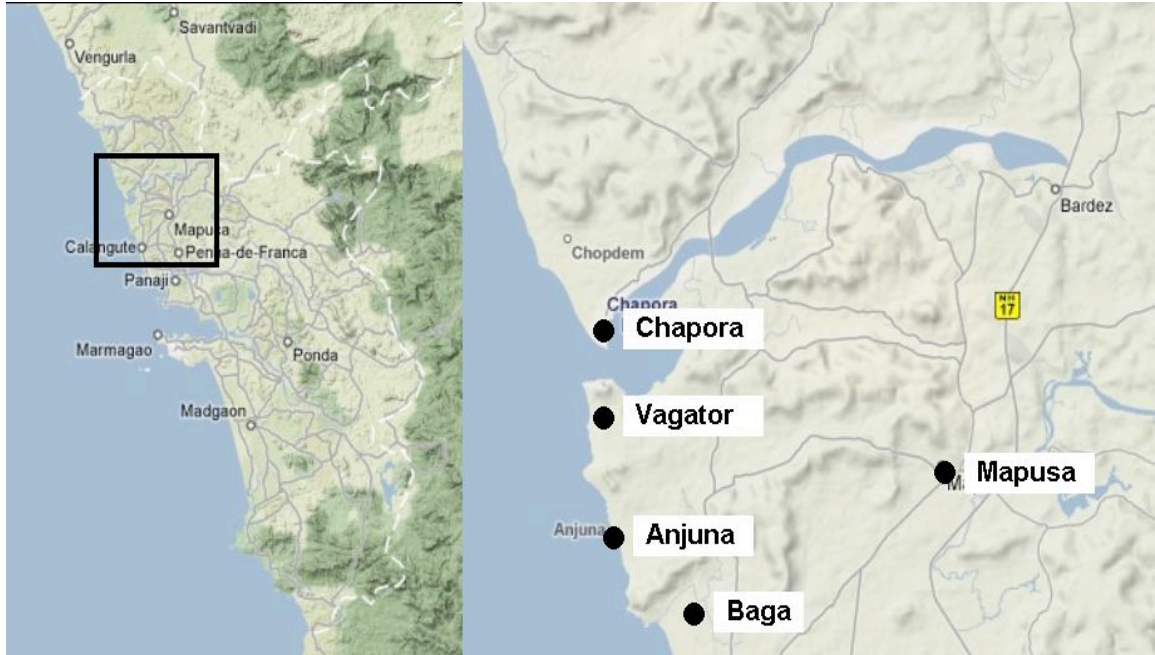
Source : carte adaptée par l'auteure d'après la référence suivante : <http://maps.google.com/>

Carte 3 : Localisation de la zone frontière à Calcutta



Source : carte adaptée par l'auteure d'après la référence suivante : <http://maps.google.com/>

Carte 4 : Localisation de la zone frontière dans l'État de Goa



Source : carte adaptée par l'auteure d'après la référence suivante :
<http://maps.google.com/>

Annexe II - Les expatriés

Code	Sexe	Âge	Nationalité	Occupation au pays d'origine avant l'expatriation	Source de revenus actuelle	Date du premier séjour en Inde	Nbre m/a en Inde
R1	M	45	Canadienne	Militaire	Pension	1995	12
R2	M	40	Anglaise	Ouvrier	Rentes	2000	11
R5	F	60	Anglaise	Étudiante	Pension	1968	9-10
R6	F	45	Anglaise	Infirmière	Dons, TR en Inde	1990	12
R7	M	40	Canadienne	Affaires	Rentes	1998	12
R8	F	60	Canadienne	Enseignement	Pension	1994	12
R9	M	45	Canadienne	Affaires	TR au pays d'origine	1979	6
R10	F	60	Canadienne	Étudiante	Pension, dons	1976	12
R11	F	60	Suisse	Femme au foyer	Pension, aide familiale	1990	12
R12	M	40	Française	Enseignement	Rentes	2004	12
R13	F	30	Espagnole	Étudiante	Rentes, dons	2003	12
C1	F	45	Française	Infirmière	TR au pays d'origine	1998	6
C2	F	45	Française	Ouvrière	TR au pays d'origine	1994	6
C3	F	65	Française	Femme au foyer	Pension	1998	6
C4	F	35	Allemande	Fonctionnaire	Rentes	2000	11
C5a	F	30	Française	O.N.G.	TR en Inde	1999	11
C5b	M	30	Française	Étudiant	TR en Inde	2005	12
C6	M	65	Française	Infirmier	Dons	1975	12
C7	M	50	Anglaise	Enseignement	Rentes	1999	12
C8	F	30	Allemande	Infirmière	TR en Inde	2004	6
C9	M	40	Française	Ouvrier	Rentes	1999	6
C10	F	70	Américaine	O.N.G.	Pension	1981	6
C11	M	60	Anglaise	Médecin	Dons	1978	10
C12	F	45	Américaine	Enseignement	Pension, dons	1982	11
C13	M	65	Suisse	Travailleur social	Pension	1985	6
G1	M	65	Italienne	Affaires	Pension	1981	8
G2	M	40	Allemande	Divers	Rentes, TR en Inde	1989	9
G3	M	60	Allemande	Étudiant	TR en Inde	1978	12
G4	F	45	Allemande	Infirmière	TR en Inde	1994	12
G5	M	60	Américaine	Psychologue	Pension, TR en Inde	1973	12
G8	F	35	Italienne	Affaires	TR en Inde	1996	10
G9	F	35	Espagnole	Affaires	TR en Inde	1980	12
G10a	F	40	Allemande	Infirmière	TR en Inde	1996	10
G10b	M	45	Allemande	Étudiant	TR en Inde	1978	11
G12	M	50	Allemande	Étudiant	TR au pays d'origine	1975	6
G13a	M	40	Française	Affaires	TR en Inde	2003	10
G13b	M	40	Française	Affaires	TR en Inde	2003	10
G16	F	45	Allemande	Étudiante	TR en Inde	1999	11
G17	F	45	Allemande	Ouvrière	TR en Inde	1990	11
G18	F	45	Allemande	Affaires	Rentes, TR en Inde	1985	11

Légende : Âge = Âge approximatif en 2006, lors de l'entrevue; Nbre m/a en Inde = Nombre de mois par année passés en Inde au cours des dernières années; TR = Travail rémunéré.

La première lettre du code identifie si l'expatrié vit à Rishikesh (R), Calcutta (C) ou Goa (G). Si des lettres sont ajoutées au numéro, c'est que les entrevues ont été réalisées en même temps, en tandem.

Annexe III - Grille d'entrevue ouverte

Question d'ouverture ***

Quels sont les événements significatifs de votre vie? Racontez votre parcours.

1. L'expérience interculturelle en Inde

- Les intérêts spécifiques pour la culture indienne (langue, religion, philosophie, concepts, etc.);
- Le cheminement personnel au cours de l'expatriation;
- Le contexte et la qualité des échanges avec les Indiens locaux;
- La qualité des échanges avec les autres Occidentaux (touristes et expatriés);
- Les pratiques transnationales : les habitudes de déplacement, les relations et les communications avec les proches au pays d'origine, les arrangements financiers pour vivre en Inde, etc.

2. L'Inde versus l'Occident

- Le choix de l'Inde au départ;
- Les avantages et les inconvénients de la vie en Inde; en Occident;
- Le choc culturel et le choc de retour.

3. Le projet d'expatriation

- L'élaboration du projet d'expatriation, les objectifs et les attentes;
- Le choix du lieu d'établissement;
- Les réactions de la famille et des amis.

4. Le projet de retour

- Les projets éventuels de retour au pays d'origine.

5. Les données socio-économiques

- Pays d'origine;
- Âge;
- Statut marital;
- Niveau de scolarité;
- Travail au pays d'origine et/ou en Inde.

Question ouverte pour terminer l'entrevue

Auriez-vous quelque chose à ajouter que j'ai omis de demander et que je devrais savoir pour bien comprendre votre expérience?

Avez-vous des commentaires sur l'entrevue?

*** La question d'ouverture occupait, selon le cas, environ le tiers ou la moitié de l'entrevue, qui durait en moyenne deux heures. Les autres thèmes me servaient de guide, afin d'avoir des informations plus précises sur des thèmes dont l'interviewé aurait omis de parler.

Annexe IV – Tableaux de citations

Tableau LV: La dévotion envers le gourou

« I do certain things that actually really fit with my idea of what it should be like : prostrating in front of certain people out of respect, taking my shoes off, things like that, which I just do out of respect. And I'm very happy to do it. [...] I do it with respect for this higher intelligence everywhere. » (R2)
« His personality was such that I could only be devoted. » (R11)
« Quant à ma dévotion, mon attitude se met en place toute seule. Le respect vient de lui-même quand tu sais que la personne est là où tu aimerais être, le respect est naturel. Le gourou stoppe tout ce qui est trop personnel, émotionnel, ce n'est pas attaché à la personne. On n'aime pas par vénération; c'est simple, le contact est simple, ça ne prend pas des heures. L'avantage c'est qu'il donne les réponses à tes questions dans les conférences générales, tu n'as pas à aller le voir personnellement, à moins qu'il y ait une chose spécifique. » (R12)
« He brought the Vedanta, gave me a model of how I wanted to be, and also provided the solutions to all my problems. I was so thankful that the devotion came. » (R13)

Tableau LVI : La décadence de l'Occident

« L'argent pourrit les gens. [...] J'en ai rencontré des gens qui [ne] se soucient pas. [...] C'est pas évident tous les jours. Il y des gens que t'as envie de rentrer dans le clos. » (C2)
« Quand je retourne en France, je suis contente de voir la famille, mais je ne supporte pas de voir le gaspillage de nourriture, la manière dont l'argent est dépensé, alors qu'il y en a tant qui ont besoin... » (C3)
« I sometimes have a culture shock when I go back to Germany, from the things like the unhappiness that they are feeling. I mean they are just not happy. And not worshipping things. That sometimes drives me nuts. » (C4)
« Je suis outré par l'égoïsme des gens en Europe, par l'anti-islamisme, la société de consommation et les conversations superficielles. » (C6)
« J'ai plutôt du mal à revenir [en Occident], de plus en plus... Le mode de vie indien n'est pas parfait, mais c'est la simplicité. Les gens [ici] ont vraiment rien, et nous on se plaint de nos petits soucis. [...] Ils [les gens en France] me pensent courageux; mais c'est plus courageux de rester en France! [...] Ici c'est dur, mais on est heureux, on a envie de vivre. » (C9)

Tableau LVII : Le contretemps du langage

<p>« La langue, c'est clair que c'est un énorme barrage, parce que moi, j'ai un peu d'anglais, eux aussi. [...] C'est pas possible de tenir une conversation, de savoir ce qu'ils ont vécu, ce qu'ils vivent. C'est difficile d'avoir une communication égale. C'est du basique, c'est des questions, toujours les mêmes, avec les gestes, et puis avec le cœur. [...] J'aurais envie des fois et je m'arrête parce que mon anglais il est tellement décorum que je peux pas aller très loin dans la communication, quoi. C'est difficile. » (C2)</p>
<p>« I am ashamed to say that, in 11 years, I did not learn to speak more than street Bengali, or Hindi. I don't even know which one I speak. But working with the poorest of the poor, the sick and the dying the language is not that necessary. As I said, I speak just enough of the language to know their basic needs. But here in the school, we teach through the medium of English. In the community where I'm staying, we speak English. So I don't need to speak another language for a good part of the day. And then when I work for the other part of the day with the poorest of the poor, most of them are seriously sick or mentally challenged. Therefore that's my justification, but it is no excuse. » (C7)</p>
<p>« L'anglais n'est pas si courant en Inde, et j'ai toujours du mal apprendre la langue. [...] Je prends des cours d'hindi, l'anglais ne me dit rien. [...] Dans la rue, ils parlent deux trois mots [d'anglais] comme moi, et on arrive à parler une heure. Pas profondément, mais c'est un contact humain. [...] On prend conscience physiquement de l'autre. En Occident, on est proche des gens en parlant. Ici, il y a la barrière de la langue, et je suis heureux de ne pas connaître l'anglais, parce que ça m'oblige à avoir une autre relation avec les gens. Limités à un premier niveau, on atteint autre chose, on est proche physiquement. » (C9)</p>
<p>« First of all I have a translator in every program. Secondly, all the people I deal with on a professional level speak English. Sure it would be nice to speak to the children in Bengali, no doubt, but the time and effort it would take me to study Bengali... I don't have that kind of time. And also I don't have the motivation because I can manage in English. [...] I don't have that time, I don't have that energy, I don't have the motivation. I feel like I'm doing enough in Calcutta without having to study Bengali. » (C12)</p>

Tableau LVIII : Les faux tiers instruits

« As foreigners, we are more or less considered like the hippies. If they know you, they see the difference, but it takes time. I feel bad about being assimilated to pizza, easy drugs, easy sex, easy everything. In general, we brought business, we started the market. » (G1)
« There is a considerable number of tourists, and it's sometimes difficult to relate to them. There is this idea of colonialism : they think Indians are stupid because they think differently. It annoys me. They go around half naked, and it's embarrassing, because in the end, I'm also a foreigner. » (G3)
« After a year here they had seen me everyday, during the monsoon, the off season and this and that. And suddenly I could comment, I could talk about this and that. It's not like they always look at you like you're a freak. Fair enough, but I've seen people here that give us a bad name. As a Westerner myself, I want to go and slap the face of those Westerners making a bad reputation for us. » (G9)

Annexe V – Orientalisme et représentations occidentales de l'Inde

Afin de comprendre l'attrait des voyageurs contemporains pour le sous-continent indien, il importe de situer historiquement les représentations occidentales de l'Inde. Nous nous attardons ici sommairement à ces représentations, issues de diverses traditions culturelles, en illustrant notre propos en puisant aux œuvres, indépendamment de leur genre, qui nous ont semblé être les meilleures instauratrices de discursivité en Occident. Suite à un tour d'horizon des différents rapports politiques et affectifs à l'Inde, nous esquisserons un portrait des représentations postcoloniales dans le contexte d'une culture voyageuse et de plus en plus médiatisée. Mais d'abord, nous croyons important de présenter quelques discussions théoriques autour de la notion d'orientalisme, et au sujet de la représentation de l'Inde en particulier.

L'orientalisme et ses critiques

Les notions de représentation et de construction de l'autre ont alimenté beaucoup de débats, en anthropologie aussi bien que dans des disciplines connexes, et il est extrinsèque au propos de ce texte de les couvrir tous. Impossible toutefois de ne pas mentionner la parution, en 1978, de l'ouvrage *Orientalism* d'Edward Said, cet ouvrage déterminant pour l'étude des représentations et de la construction de l'autre différent.

Said s'intéresse particulièrement à la tradition intellectuelle qui prend l'Orient comme objet d'étude, en choisissant d'étudier plus spécifiquement les représentations françaises, britanniques et américaines de l'Orient. Trois types de rapport à l'Orient qui se différencient, selon Said, par leur rapport politique au territoire. Si les Anglais devaient tenir compte d'impératifs territoriaux, les Français se trouvaient plutôt dans un rapport de perte. D'une part, on retrouve donc la responsabilité et le devoir moral; d'autre part, la ferveur expansionniste et les lamentations. L'orientalisme américain est plutôt, selon Said, construit sur le socle des anciennes attitudes missionnaires, et dans un contexte de propagande politique pour contrer la menace à la sécurité nationale par les fondamentalistes arabes (Said, 1978).

Par cette étude, Edward Said veut montrer comment des figures de rhétorique telles que la généralisation culturelle et le réductionnisme sont utilisées par les orientalistes pour

construire une inégalité ontologique qui justifie l'intervention coloniale. L'Oriental est donc dépeint comme différent et exotique, étrange et voire même menaçant, autant de figures de l'autre qui servent à le rendre passif, immuable et fixé dans le temps, à le déshumaniser et à le dominer (Said, 1978 : 108, 149-154; voir aussi Prakash, 1995).

Suite à cette parution, plusieurs auteurs se prononceront pour enrichir le débat sur les représentations. Près de vingt ans après *Orientalism*, Kate Teltscher, qui étudie le cas spécifique des représentations occidentales de l'Inde, insistera dans son ouvrage *India Inscribed* (1995) sur la diversité des représentations: des représentations que l'on trouve autant dans les récits de voyage, les mémoires, les journaux, les lettres des missionnaires, que les récits de fiction, et qui sont mouvantes, situées historiquement, complexes et compétitionnant les unes avec les autres (Teltscher, 1997 [1995]: 2-3). Teltscher insistera sur la nécessité : 1) de ne pas isoler les ouvrages non littéraires des ouvrages littéraires; 2) de mettre l'accent sur l'hétérogénéité des représentations; et 3) de tenir compte du fait que les représentations occidentales de l'Inde sont en dialogue constant avec les représentations que les Indiens ont d'eux-mêmes (Teltscher, 1997 [1995]: 6).

L'argument principal de Amartya Sen se situe pour sa part dans la lignée de la troisième critique de Kate Teltscher adressée à Said, à savoir que les images occidentales de la tradition intellectuelle indienne sont en interaction avec la compréhension contemporaine que les Indiens ont de la culture indienne.¹ Ces autoreprésentations ont bien sûr été affectées par le colonialisme et les images extérieures de l'Inde, qui ont trop souvent mis l'accent sur la différence incommensurable entre l'Orient et l'Occident.² Une distance que Amartya Sen retracera dans trois catégories de discours, soit les discours exotisants, magistraux, et tutélaires,³ qui mettent l'accent respectivement sur les aspects étranges de l'Inde, sur la supériorité et le devoir moral des colonisateurs, et sur le classement et l'inventaire de l'extraordinaire (Sen, 1997: 2-5). Ces trois catégories de discours ont en commun la mise de côté des traditions intellectuelles indiennes ne répondant pas aux images occidentales d'une Inde mystique et religieuse.⁴

Le spécialiste des philosophies et religions asiatiques Richard King montre pour sa part comment la vision romantique de l'Orient comme détenteur d'une spiritualité bienfaitrice pour le nihilisme occidental sera reprise par Vivekananda,⁵ qui propage l'idée d'un

hindouisme universel et homogène nécessaire au combat contre le colonialisme (King, 1999b : 159-161; voir aussi Van der Veer 2002). Le mythe moderne de l'hindouisme se construit donc, chez l'intelligentsia hindoue elle-même, à partir de notions occidentales stéréotypées des religions indiennes (King, 1999b : 169. Voir aussi King, 1999a).⁶

L'historien de l'Inde Ronald B. Inden s'en prend pour sa part à l'indologie et aux disciplines connexes qui font le portrait d'une Inde mythique, symbolique, idéaliste et basée sur la caste (Inden, 1986 : 403). Ces constructions discursives sont, selon lui, responsables de la production même de cet Orient, comme l'illustre bien le concept gandhien de non-violence; un concept déjà présent dans les constructions orientalistes, mais érigé en acte politique par Gandhi et ses supporters (Inden, 1986 : 408-410). Les assumptions étant donc partagées, elles se renforcent l'une l'autre, créant ainsi, selon Inden, une épistémè totale très puissante (Inden, 1986 : 443).

Ces discussions théoriques autour de la notion de représentation montrent bien que s'il importe de tenir compte de plusieurs sources de représentations et de leur hétérogénéité, il est aussi essentiel de prendre en considération leur relation dialogique, les représentations occidentales de l'Inde ayant un impact majeur sur les représentations indiennes. Nous nous concentrerons cependant ici sur les constructions occidentales dominantes qui contribuent à la construction de cette épistémè. Nous mettons donc l'accent sur les archétypes qui sont le plus en mesure d'atteindre le voyageur occidental contemporain, et ce, malgré que nous soyons conscients qu'il y a une tension entre l'hétérogénéité des représentations, l'intertextualité des œuvres et la notion de déconstruction fondamentale des archétypes ou des stéréotypes.

Les différents rapports politiques et affectifs à l'Inde à travers l'histoire

Tout d'abord, le romantisme allemand est sans conteste un instaurateur de discursivité en ce qui a trait aux représentations occidentales de l'Inde. Si Edward Said s'est intéressé principalement aux représentations britanniques, françaises et américaines de l'Orient, Richard King lui reproche de ne pas inclure dans son analyse l'orientalisme allemand. Selon lui, cette inclusion aurait permis de mieux comprendre comment se construisent les représentations chez un groupe qui n'a pas de visée impériale (King, 1999b : 148). Le romantisme allemand semble en effet tenir une place importante dans l'évolution des

représentations de l'Inde, une vision favorable de l'Inde émergeant, selon l'anthropologue Milton Singer, avec la traduction des textes classiques sanskrits (Singer, 1972 : 24).⁷

Les romantiques allemands ne furent cependant pas les premiers à s'intéresser de près à cette littérature. Le spécialiste de la philosophie indienne Wilhelm Halbfass, dans son ouvrage *India and Europe* (1988), nous mène en effet sur les chemins des missionnaires européens et de leur compréhension de la pensée indienne, leurs écrits étant la source la plus importante des connaissances et représentations européennes de l'Inde. Ce sont effectivement les missionnaires qui sont responsables de la dissémination des premiers écrits bouddhistes, et qui présenteront les *Upanishads* et le *Vedanta* comme le point culminant de la pensée religieuse indienne.

Cependant, contrairement aux écrits missionnaires qui démontrent une volonté d'apprendre dans un but purement pédagogique, les romantiques allemands sont pour leur part convaincus du très grand apport de la sagesse indienne à la pensée occidentale. L'impact majeur de cette admiration se situe, selon Milton Singer, dans la division entre un Orient spirituel et un Occident matériel, la spiritualité étant ici vue comme supérieure à la civilisation matérielle (Singer, 1972 : 26-27; voir aussi Murti, 2001). Selon Mark Bevir, l'appel de l'Inde au 20^e siècle pour combler le manque de spiritualité trouverait d'ailleurs sa source dans l'intérêt pour l'Orient chez les romantiques du 19^e siècle (Bevir, 1994: 747).⁸ C'est cette tradition romantique qui influencera, toujours selon Bevir, les transcendentalistes américains et qui aura un impact déterminant sur le développement de l'orientalisme populaire en Occident, en vogue à travers tout le mouvement *New Age*.

Dans ce contexte particulier où les représentations de l'Inde sont détachées de toutes visées coloniales, on voit donc principalement émerger chez les romantiques allemands des constructions d'une Inde spirituelle, mystique, empreinte de sagesse rédemptrice pour un Occident en crise. Une image qui persiste aujourd'hui.⁹

Sylvia Murr, dans son article sur *Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières* (1983), insiste pour sa part sur l'importance, afin de bien discerner les représentations françaises de l'Inde, de mettre en évidence le contexte français à l'époque coloniale, soit la tentative de s'opposer à l'hégémonie anglaise (Murr, 1983 : 234). Le thème de la supériorité de la colonisation française est en effet omniprésent dans

la littérature de fiction, donnant lieu à une sorte d'utopie impériale, c'est-à-dire à une sympathie pour les Indiens non pas par anticolonialisme, mais bien par aversion envers les Britanniques (Petr, 1995 : 9-10; voir aussi Assayag, 1999 : 215).

De son côté, l'indianiste Catherine Champion note, dans son étude sur l'image de l'Inde dans la fiction populaire française aux 19^e et 20^e siècles, la place effacée et discrète de l'Inde. L'Hindoustan apparaît alors dans les oeuvres de fiction comme une parure, un décor, présentant des images excessives d'horreur et de beauté. Le territoire indien y est aussi présenté comme un eldorado, avec comme thème dominant les puissances occultes de la magie indienne (Champion, 1993b : 43-44, 50-53). Une Inde magique et mystérieuse qui cédera ensuite la place à une Inde plutôt spirituelle; pensons entre autres à l'image de l'Inde dans le récit de voyage de Pierre Loti, périple qui s'apparente beaucoup à une quête spirituelle en territoire indien.¹⁰

Les représentations de l'Inde se transforment en effet au fil de l'histoire et de l'évolution des contacts de la France avec l'Inde. Selon le professeur de littérature comparée Christian Petr, l'après Seconde Guerre mondiale, et dans son sillon la popularisation des voyages, amène la connaissance directe du territoire indien et déplace le regard sur l'Inde: des princes et des palais, on cède la place au peuple et à son extrême pauvreté. Selon Petr, la pauvreté y prend néanmoins une valeur sociale positive, car elle évoque le dénuement ascétique (Petr, 1995 : 11).

Il est intéressant d'examiner ces représentations françaises à la lumière du rapport colonial à l'Inde. En effet, si les représentations semblent prises entre des idéologies idéalistes et colonialistes, ou entre des images archétypales de déclin et de sagesse, ce pourrait être en raison du besoin français de justifier *et* de critiquer l'entreprise coloniale¹¹ : justifier ses propres visées coloniales *et* critiquer l'hégémonie anglaise. Ce double dessein est aussi présent, et à un degré beaucoup plus important, dans les représentations britanniques.

Les représentations britanniques de l'Inde, très riches en raison de la présence anglaise soutenue en Inde et de l'abondance de la littérature anglo-indienne,¹² sont effectivement grandement influencées par les circonstances politiques et le passage d'une période de confiance à une période de doute (Champion, 1993a : 21). Avant de se pencher sur les

représentations britanniques de l'Inde, principalement dans la littérature anglo-indienne, il importe donc de dire un mot sur les différentes périodes historiques et leurs principaux points de rupture.

Milton Singer, dans son brillant article sur l'évolution des images occidentales de l'Inde, montre bien comment des images anciennes d'opulence, de merveilleux et de sagesse, on passe, avec l'arrivée des colonisateurs, à un obscurcissement des représentations et à l'émergence de l'image de l'Inde comme « the White Man's burden » (Singer, 1972 : 13-17), à des représentations de l'Inde comme étant monstrueuse et despotique, un fardeau quotidien pour l'homme blanc supérieur et moral. L'indianiste Catherine Weinberger-Thomas agrée dans le même sens : selon elle, suite à la fureur indomaniacale déclenchée par la découverte de la parenté entre le sanskrit et le grec, l'ère coloniale ouvre la porte au retour des thèmes de la monstruosité si présents à l'époque médiévale.¹³ Outre l'image de l'ascète aux pratiques mortificatoires, l'horreur prend aussi d'autres formes, tels les suicides religieux ou *sati*, l'infanticide des filles, la crémation des lépreux, les émeutes, les viols, les *thugs*,¹⁴ etc. (Weinberger-Thomas, 1988 : 21)

Catherine Champion discerne elle aussi une transition historique marquante, soit le passage, dans la littérature anglo-indienne, de l'image du *Nabab* à celle du *Sahib*. Ce passage est parfaitement compréhensible à la lumière des transformations historiques des rapports anglo-indiens. En effet, si, dans les premières années de la colonisation anglaise, les Britanniques avaient pris l'habitude de vivre « à l'indienne », en adoptant leurs vêtements, leurs coutumes, leurs pratiques religieuses, en mariant des femmes indiennes, en rendant hommage aux dieux indiens et en craignant les pouvoirs magiques des brahmanes (Nandy, 2005 : 4-5), l'évolution des relations sous le joug britannique transforme complètement ces rapports et fait de l'Anglais un agent civilisateur qui agit par devoir envers des Indiens enfantins, hypersensibles et émotifs, qu'il faut soulager et redresser (Champion, 1983 : 286-293).

Les thèmes de la littérature anglo-indienne à des phases historiques différentes font donc évidemment écho aux circonstances politiques. Le critique postcolonial Bart Moore-Gilbert notera par exemple que le thème des émeutes est plus ou moins présent dans la littérature de la première partie du 19^e siècle, alors que le sentiment de confiance domine les relations politiques. Or, le thème devient central dans les œuvres de Rudyard Kipling,

E.M. Forster et Paul Scott, cette période littéraire correspondant à la montée de la menace d'opposition politique (Moore-Gilbert, 1996 : 23). Les intrigues de frontières sont alors très populaires; une façon, selon Catherine Champion, de créer un sentiment d'insécurité (Champion, 1983 : 286-287).¹⁵

Selon les différentes phases de la colonisation, les représentations britanniques se transforment donc : les images de l'Inde merveilleuse cèdent la place, à l'ère coloniale, à des représentations d'une Inde monstrueuse, un fardeau pour l'homme blanc. Les relations anglo-indiennes se trouvent pour leur part trappées entre le désir d'intimité, son illusion et son impossibilité,¹⁶ le devoir de redressement, la menaçante ressemblance,¹⁷ la violence des relations et la douloureuse prise de conscience de l'altérité radicale de l'Inde. Des images antagonistes de magnétisme et d'isolement, de désir et de distance, d'identification et de distinction qui sont clairement discernables dans les œuvres de fiction, prenant des formes différentes d'une phase coloniale à l'autre. Les œuvres *Kim* de Rudyard Kipling (1901), *A Passage to India* de E.M. Forster (1924) et *Jewel in the Crown* de Paul Scott (1966) marquent en effet chacune à leur manière une phase distincte des relations anglo-indiennes.

La première phase peut très bien être représentée par l'œuvre *Kim* de Rudyard Kipling.¹⁸ *Kim* représente en effet, d'après le critique postcolonial Jean-Marc Moura, le modèle par excellence du réalisme colonial, ce genre littéraire étant défini comme celui d'un groupe d'auteurs qui ont séjourné longuement dans les colonies et ont choisi la conquête comme thème majeur, véhiculant l'idée de l'approbation de la colonisation (Moura, 1996 : 284). Un genre qui serait selon lui renversé dans l'œuvre de E.M. Forster.

Dans *A Passage to India* de E.M. Forster,¹⁹ l'Inde y est dépeinte comme un lieu de l'inconscient, un lieu et une source de révélations métaphysiques (Parry, 1983 : 267, 275). Elle est surtout, selon Moura, le lieu du renversement du réalisme colonial : E.M. Forster inverse en effet les valeurs de la littérature anglo-indienne de l'époque, en montrant la nécessité du retrait britannique; une nécessité démontrée en utilisant l'image d'une altérité vertigineuse que les Britanniques ne peuvent dominer (Moura, 1996 : 283-284). On assiste aussi à la révélation terrifiante que les relations personnelles sont dominées par les relations entre les nations, et il est donc invraisemblable pour les personnages anglais de maintenir des relations d'amitié à la fois avec les leurs, et avec les Indiens (Singh,

1988 : 61, 72). Le rapport colonial imprègne de façon magistrale les relations anglo-indiennes, et l'impossibilité de relations authentiques est un constat auquel doivent de toute façon se rendre les personnages lorsqu'ils réalisent que l'entreprise dresse contre elle la nature tout entière (Moura, 1996 : 287-288). D'un côté, donc, on retrouve une Inde insondable et mystérieuse; de l'autre, une inadéquation britannique à la réalité indienne, qui rend la tutelle nuisible et vaine (Moura, 1996 : 291-293). L'étrangeté est si forte qu'elle implique non pas le renforcement, mais la fin de la domination britannique (Moura, 1996 : 287).

C'est cependant dans l'ouvrage de Paul Scott²⁰ que l'on illustre le mieux l'effondrement de cet ordre social, symbolisé, selon la spécialiste de la civilisation anglo-indienne Émilienne Baneth-Nouailhetas, dans le viol de Miss Manners et le suicide symbolique de Miss Crane (Baneth-Nouailhetas, 1999: 277). Outre le suicide symbolique par le feu de la missionnaire anglaise, qui illustre la solution ultime à l'insupportable incompréhension de l'Inde, on retrouve, dans l'ouvrage de Paul Scott, une autre réaction à l'éclatement des références historiques et morales : le discours psychotique et le silence, qui illustrent tous deux l'impasse communicationnelle et l'échec du discours colonial (Baneth-Nouailhetas, 1999: 278-280).

Ces trois œuvres phares de la littérature anglo-indienne illustrent éloquemment la transformation des relations entre colonisateurs et colonisés au fil de l'histoire. Pris, comme nous l'avons vu dans les représentations françaises, mais de façon encore plus intense, entre un besoin de justifier *et* de critiquer l'entreprise coloniale, les protagonistes anglo-indiens vacillent entre les problèmes d'identité, la prise de conscience de l'altérité radicale de l'Inde et de son insoumission, la désillusion face à la violence des relations, le choc psychologique face à l'effondrement du système de référence, et l'impasse communicationnelle. Le rapport colonial marque donc les représentations occidentales de l'Inde, et cela, qu'il y ait ou non une relation coloniale directe.

En effet, si l'Amérique a eu pour sa part peu de contacts directs avec l'Inde à l'époque coloniale, les images proviennent en Amérique par l'intermédiaire des sources britanniques, et on y retrouve donc les représentations classiques de la *sati* et des sacrifices à la déesse Kali, de la surpopulation, de la famine et de la pauvreté. Une autre source importante d'information sur l'Inde provient des missionnaires américains, qui

justifient leur présence en Inde en dévalorisant les Indiens, leur système social basé sur la caste, leurs pratiques rituelles excessives, etc. (Gokhale, 1992: 1-4)

Selon Milton Singer, bien qu'il n'y ait pas eu de colonisation américaine, les images archétypales de l'Inde demeurent les mêmes, soit celles de la spiritualité et du fardeau (Singer, 1972 : 27). On retrouve donc deux catégories principales de représentations : l'une philosophique et spirituelle, l'autre répulsive. Les représentations américaines de l'Inde oscillent donc elles aussi entre deux pôles, laissant, selon l'historien Balkrishna Govind Gokhale, une trace vitale et persistante dans l'imaginaire américain (Gokhale, 1992: 10-11; voir aussi Isaacs 1958).

Nul ne peut nier l'influence des référents indiens chez les transcendentalistes américains et l'influence que ces auteurs eurent à leur tour sur la pensée américaine. Faisant écho aux romantiques allemands, on voit en effet émerger en Amérique le mouvement transcendentaliste,²¹ qui met l'accent sur l'unité essentielle de toutes les religions, la tolérance, et le scepticisme face à la tradition et à l'autorité (Gokhale, 1992: 8). Les Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Henry David Thoreau (1817-1862) et Walt Whitman (1819-1892), ceux-là mêmes de qui Robert E. Spiller²² dira qu'ils sont les « makers of the American mind », contribueront de façon importante à la construction des représentations indiennes en Amérique.²³ Des représentations bien différentes de celles véhiculées par les missionnaires et les rapports britanniques; des représentations qui, comme l'écrit éloquemment B.G. Gokhale, « keep people aware of aspects of India other than the heat-and-dust syndrome » (Gokhale, 1992: 22).

Si ces auteurs classiques ont eu une influence considérable sur l'imaginaire de l'Inde en Amérique,²⁴ il faut néanmoins savoir que ces images de sagesse, de spiritualité et de non-violence sont contre-balancées par des représentations beaucoup plus sombres, voire horribles. Les stéréotypes classiques de la chaleur et de la poussière, de la pauvreté et du fatalisme, des maladies et des religions étranges furent en effet, selon B.G. Gokhale, atténués par l'impact des transcendentalistes, mais réapparaissent néanmoins en force, et cela, même si une sympathie générale pour l'Inde ressurgit après la Seconde Guerre mondiale (Gokhale, 1992: 36).

L'auteur Katherine Mayo (1868-1940) n'est certainement pas étrangère à cette profusion de représentations négatives de l'Inde, elle qui, selon l'historien Harold Isaacs (1958), est, avec Rudyard Kipling, la source littéraire concernant l'Inde la plus lue en Amérique. Selon B.G. Gokhale, dans un contexte politique où les nationalistes indiens sont de plus en plus actifs à New York et où quelques intellectuels américains critiquent la politique britannique, les dirigeants anglais craignent la montée de l'appui américain aux revendications nationalistes indiennes et cherchent « an American spokesperson to set the record straight » (Gokhale, 1992: 43-44). *Mother India* remplit très bien sa mission : après un voyage de six mois en Inde (en 1925-1926), Katherine Mayo écrit l'ouvrage qui affectera profondément l'image de l'Inde en Amérique en la décrivant avec horreur (Gokhale, 1992: 44-46). Elle abordera entre autres la sexualité débridée des Indiens, leur ignorance, leur pauvreté spirituelle et matérielle, et leur inefficacité. Selon Milton Singer, l'image de l'Inde comme objet de curiosité et de merveilles s'atténue alors considérablement (Singer, 1972 : 21).

Puis, suite à l'indépendance de l'Inde, les Américains visitent le territoire indien pour des raisons diverses. Selon B.G. Gokhale, ils le découvrent enfin en dehors du spectre britannique, mais sans pourtant se départir des stéréotypes classiques : les représentations spirituelles reviennent en force; les représentations plus péjoratives issues de l'expérience directe en Inde persistent (Gokhale, 1992: 68-70). Ce que B.G. Gokhale appellera les « street-level observations » inclut des représentations d'une Inde pauvre, malade, souffrante, mais contre-balancées par celles d'Indiens braves, patients et forts (Gokhale, 1992: 79).

On remarque donc que les représentations négatives de l'Inde, qui tirent leur origine des rapports coloniaux britanniques et des écrits missionnaires, sont amendées par les représentations spirituelles des transcendentalistes, mais réémergent tout de même, entre autres dans la construction de Katherine Mayo d'une l'Inde ignare et dépravée. L'impact des figures emblématiques du mouvement indépendantiste indien que sont les Gandhi et Nehru laisse l'Amérique postcoloniale prise entre ces représentations d'un peuple malade et souffrant, et celles d'une nation fière, non violente.

Milton Singer traçait par ailleurs la voie à la réflexion sur l'imaginaire contemporain de l'Inde en se demandant « After non-violence, what? » Après Gandhi et l'image universelle

de l'Inde-terre-spirituelle pour laquelle il est, selon Milton Singer, grandement responsable, on voit émerger une Inde violente.²⁵ Une image qui, selon Singer, doit peut-être permettre à l'Inde de devenir :

« a nation like other nations, rather than a topic of marvelous fables, or an object for self-righteous pity and charity, or the last home of occult mysteries. » (Singer, 1972 : 36)

Pourtant, les images antagonistes basées sur des représentations classiques de l'Inde, oscillant entre le misérable et le merveilleux, semblent vouloir persister, sous d'autres formes, dans les représentations contemporaines.

Les représentations postcoloniales

À la suite de la contribution de Arjun Appadurai au débat sur la mondialisation et du portrait qu'il fait de l'époque postcoloniale, on se doit de tenir compte de la culture voyageuse²⁶ et de son impact sur l'imaginaire afin de dresser le portrait des représentations postcoloniales de l'Inde. Selon Appadurai, l'imagination acquiert en effet un nouveau pouvoir social : les sources de représentations ne sont plus seulement littéraires, mais grandement télévisuelles, et alimentées par les contacts diasporiques et les rumeurs voyageuses (Appadurai, 1991 : 196-198), avec une contribution importante des penseurs, auteurs et cinéastes indiens en diaspora à la transformation ou au maintien des représentations coloniales.

Au cinéma, ce médium dont on ne peut faire abstraction pour comprendre l'imaginaire contemporain, on voit apparaître l'image d'une Inde radicalement différente et d'une Inde fanatique au mysticisme dévastateur.²⁷ La diffusion à grande échelle des films Bollywood véhicule pour sa part l'image d'une Inde aux valeurs familiales fortes, présentant une supériorité morale par rapport à l'Occident.²⁸ On note par ailleurs que contrairement à l'image de l'Inde pauvre souvent servie dans les médias, ce genre cinématographique présente l'image d'une Inde opulente, colorée et festive.²⁹ Outre le cinéma populaire, des cinéastes indépendants, telle l'indocanadienne Deepa Mehta, font une contribution à l'hétérogénéité des représentations, en dévoilant la présence de luttes contre des traditions indiennes trop contraignantes.³⁰

Malgré la présence de cette hétérogénéité, des auteurs tels Anis Shivani critiquent les représentations de l'Inde mises de l'avant par les auteurs d'origine indienne écrivant en anglais.³¹ On assiste, selon Shivani, à une exotisation et à une fétichisation de l'Inde qui renforce les préjugés occidentaux à l'égard du sous-continent, l'Inde qui y est décrite n'étant aucunement ancrée dans le monde contemporain, mais reflétant plutôt une nostalgie diasporique qui sied bien au lecteur occidental, et qui est donc facilement commercialisable (Shivani, 2006). Malgré la variété des représentations disponibles aujourd'hui, on constate en effet qu'on continue de véhiculer des images archétypales de l'Inde construites sur le socle du colonialisme.

En somme, on distingue donc des représentations occidentales de l'Inde qui varient selon le rapport au sous-continent. On note en effet que : 1) les romantiques allemands et les transcendentalistes américains, qui se trouvent dans un rapport imaginaire à l'Inde et sans aucune visée coloniale, représentent l'Inde par une image archétypale de spiritualité et de sagesse salvatrice; 2) l'utopie impériale est omniprésente dans les représentations françaises de l'Inde. Prises entre la critique et la justification de l'entreprise coloniale, les images oscillent entre d'une part des représentations idéalistes de l'Inde, et d'autre part, des images de déclin; 3) encore plus imprégnées de l'imaginaire colonial, les représentations britanniques oscillent entre une Inde désirable mais menaçante, semblable mais différente; 4) les représentations de l'Inde dans l'imaginaire américain moderne oscillent entre une Inde répulsive et spirituelle, souffrante et fière, violente et non violente; et 5) les productions culturelles des Indiens en diaspora continuent de véhiculer massivement l'image d'une l'Inde pittoresque ou moralement supérieure.

Si l'on voit les représentations postcoloniales de l'Inde s'amalgamer suite à l'indépendance de l'Inde et à l'explosion migratoire et médiatique, ces représentations mettent cependant toujours en scène, mais sous d'autres formes, des images d'une Inde radicalement différente, des images antagonistes d'une Inde spirituelle et affamée, fanatique et festive, contestataire et immobile. Une « chaîne associative » (Bhabha, 1983) dont il faut tenir compte pour comprendre l'expérience d'expatriation occidentale contemporaine en Inde.

Notes Annexe V

¹ À titre d'exemple, mentionnons l'image omniprésente de l'Inde hindoue et celle de l'Inde comme le lieu d'une spiritualité éternelle dans les discours nationalistes indiens, qui laissent de côté tout un pan de la civilisation indienne, telle la vaste littérature athéiste et matérialiste (Sen, 1997: 1).

² Frantz Fanon et d'autres penseurs engagés ont par ailleurs dénoncé l'impact dévastateur du colonialisme sur l'état d'esprit du colonisé, ce qui rend compréhensible, comme le souligne Amartya Sen, que les représentations exotiques et magistrales de l'Inde trouvent des oreilles attentives pour pallier à l'atteinte de l'estime de soi. Ces représentations favorables de l'Inde se concentrent habituellement sur les traditions mystiques et antirationalistes, et les représentations nationales anticoloniales leur font écho, reprenant la division entre matériel et spirituel. Et le discours n'est pas repris uniquement par les nationalistes. Rabindranath Tagore remanie aussi cette division entre un Orient spirituel et un Occident matériel. La spiritualité indienne devient alors, en réponse à cette division dans les représentations occidentales, un puissant marqueur identitaire. Voir entre autres Nandy 2005; Sen 1997 et 2005; Singer 1972 : 30. Voir aussi : Sen, A. (2001). *Tagore and His India*. Consulté sur internet (www.nobelprize.org/literature/articles/sen/), le 13 juillet 2009.

³ Dans la langue anglaise, Amartya Sen utilise le mot « curatorial ».

⁴ À noter aussi que selon l'indianiste Catherine Weinberger-Thomas, l'idée reçue d'un immobilisme des choses en Inde justifie à la fois l'intervention coloniale nécessaire à l'évolution du pays (et donc la possible émancipation de son caractère monstrueux), et explique l'appel de l'Orient, les régressions nostalgiques, et les pèlerinages aux sources dans cette « matrice du monde » (Weinberger-Thomas, 1988 : 21, 26).

⁵ Vivekananda introduit l'hindouisme en Amérique en 1893 (Gokhale, 1992: 88).

⁶ Ces stéréotypes occidentaux sont cristallisés dans l'image de l'Orient mystique et mystérieux, appartenant à un passé lointain et comblant les lacunes de la culture occidentale, de même que dans celle d'un militantisme hindou fanatique et intolérant (King, 1999b: 146-147).

⁷ Avec l'établissement, au 19^e siècle, des chaires en sanskrit, de même qu'avec la découverte des liens entre le sanskrit et le grec, naissent les études indo-européennes. Ce que l'on nommera la Renaissance orientale devra ces lettres de noblesse aux Schlegel et autres érudits, qui seront grandement influencés par les sources indiennes (Singer, 1972 : 25). Pour une vision magnifiée de l'Inde ancienne, voir aussi Müller, 1961 [1882]. Singer, dans son article *Passage to More than India*, notait d'ailleurs l'ambivalence des orientalistes quant à leur admiration sans bornes pour le passé et leur dédain pour le présent (Singer, 1972 : 28).

⁸ La Société de Théosophie, avec à sa direction Madame Blavatsky, Colonel Olcott, puis Annie Besant, aura en effet un rôle important à jouer dans la popularisation de la sagesse orientale. En réponse à la crise de foi de l'époque victorienne, Madame Blavatsky encourage les Occidentaux à se tourner vers l'Inde pour l'illumination spirituelle, l'Inde étant source de sagesse. Elle renforce ainsi une conception de l'Orient mystique qui avait déjà été popularisée par les romantiques; elle fait le portrait de l'hindouisme comme étant une religion mystique qui encourage les gens à l'intériorité; elle décrit les Indiens comme des êtres spirituels et ascétiques (Bevir, 1994).

⁹ Voir entre autres l'étude de Edensor, où l'auteur montre que la recherche mystico-religieuse des backpackers en Inde est basée sur des idées orientalistes, prenant racine dans la construction coloniale de l'Inde comme lieu d'accomplissement de soi (Edensor, 1998 : 165).

¹⁰ Ce caractère religieux émancipateur de l'Inde est, selon Jackie Assayag, omniprésent dans le cinéma français, entre autres dans la figure de l'Européen paumé voyageant en Inde en quête de vérité (Assayag, 1999 : 195-196). L'Inde thérapeutique peut aussi sans doute être perçue dans l'oeuvre d'Henri Michaux, ce voyageur en mal d'expériences et aux prises avec une profonde haine de soi (voir entre autres Cogez, 2004).

¹¹ Fabula - La recherche en littérature (2005). *L'Usage de l'Inde*. Consulté sur internet (www.fabula.org/actualites/article11167.php), le 13 juillet 2009.

¹² Selon Emilienne L. Baneth-Nouailhetas, le terme « anglo-indien » apparaît à la fin du 18^e siècle et représente la communauté anglaise qui vit et travaille en Inde. Le terme est selon elle un signifiant emblématique de leur relation intime avec le pays (Baneth-Nouailhetas, 1999 : 13-15).

¹³ Cette résurgence serait due, selon Weinberger-Thomas, à son utilité distanciatrice. En effet, si la minoration du système indien permet de justifier l'intervention coloniale, l'utilisation de ces stéréotypes dépréciatifs donnerait aussi la possibilité aux tenants de l'idéologie coloniale de se dégager de l'incontournable promiscuité avec les Indiens (Weinberger-Thomas, 1988 : 26-27). Weinberger-Thomas relève ainsi la même division historique dont faisait état Milton Singer : une division entre une Inde au passé glorieux où les brahmanes sont portés aux nues, et une Inde moderne où les brahmanes servent de repoussoirs, d'antipodes (Weinberger-Thomas, 1988 : 11-18).

¹⁴ Voir entre autres *The Strangled Traveler: Colonial Imaginings and the Thugs of India* (2002), où Martine Van Woerkens analyse l'image des *thugs*, ces dévots à la déesse Kali qui présentent comme offrande des voyageurs qu'ils assassinent. Selon les historiens, le *thuggisme* est soit un mythe inventé de toutes pièces par les Anglais dans le seul but d'étendre leur contrôle sur la population et de s'emparer de la juridiction criminelle, soit un fait conforme à la rumeur selon laquelle l'Inde est le lieu des croyances les plus atroces (Woerkens, 2002: 7). Dans un cas comme dans l'autre, les *thugs* permettent aux Anglais d'agir en toute légitimité contre un régime asiatique perçu comme arbitraire, despotique, cruel, tyrannique, opprimant et esclavagiste (voir aussi Teltscher, 1997 [1995]; Inden, 1990).

¹⁵ Autre exemple, la préoccupation pour la pratique de la *sati* (qui, selon Moore-Gilbert, servait à justifier l'intervention britannique), cède la place à des thèmes tels que l'infiltration culturelle, les liaisons interraciales et les épuisements psychologiques (Moore-Gilbert, 1996 : 22-23), autant de thèmes qui marquent la dangereuse intimité avec les Indiens et l'effondrement du monde du *Sahib*.

¹⁶ Chez de nombreux protagonistes de la littérature anglo-indienne, on retrouve en effet un désir de connaître l'Inde intimement, de connaître *the real India*. Une connaissance impossible à acquérir sans se lier étroitement avec les gens. Cependant, cette connaissance profonde peut être difficile à acquérir, voire même impossible. Si certains personnages tentent malgré tout une véritable rencontre, le désir d'isolement est néanmoins omniprésent dans les œuvres de fiction anglaises (Singh, 1988 : 94). Comme l'énonce si bien la spécialiste en littérature (post)coloniale Rashna B. Singh, pour voir l'Inde réelle, une excursion au bazar local leur suffit habituellement (Singh, 1988 : 94).

¹⁷ Le registre ambivalent des représentations anglo-indiennes, prises entre l'attirance et la nécessaire ou incontournable distance, atteint son paroxysme dans l'image de l'hybride monstrueux : l'Eurasien. Ce besoin de distanciation d'avec le semblable différent est aussi évident dans la représentation caricaturale de l'Indien scolarisé, le parfait traître étant cristallisé, selon R.B. Singh, dans l'image de l'Indien qui s'exprime parfaitement en langue anglaise (Singh, 1988 : 133). Notons aussi comme image archétypale du semblable différent le brahman scolarisé qui devient l'objet satirique par excellence (Singh, 1988 : 140); le chrétien converti décrit de façon péjorative, alors que le musulman est dépeint favorablement pour ses traits orientaux typiques (Singh, 1988 : 142; Williams, 1993: 483-484); de même que l'exemple classique du *Sahib*, qui voit d'un très mauvais œil l'Indien éduqué, mais qui entretient de bonnes relations avec les gens du peuple (Champion, 1983 : 296). Des représentations prévisibles à la lumière de la notion de la menaçante *mimicry* de Homi K. Bhabha. Selon Bhabha, c'est l'ambivalence de celui qui est « recognizable [as] other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite » (Bhabha, 1984 : 126) qui le rend profondément inquiétant et dérangeant. Le *mimic man*, à la fois ressemblant et menaçant, est un personnage présent par exemple dans les ouvrages de Rudyard Kipling et de E.M. Forster, et il suscite chaque fois narcissisme et paranoïa (Bhabha, 1984 : 132). Selon Kate Teltscher, il sème la peur de la résistance et trouble l'identité même du colonisateur (Teltscher, K. (1997 [1995]): 142).

¹⁸ L'histoire se passe à la fin du 19^e siècle. Kim, le personnage principal, est un garçon d'origine irlandaise vivant en Inde. Orphelin, il est élevé par la tenancière d'une fumerie d'opium à Lahore. En raison de ses habiletés langagières et sociales et de sa capacité à se fondre à différentes cultures, il est connu sous le vocable de « l'ami de tout le monde ». Il se lie d'amitié avec Mahbub Ali, un commerçant de chevaux qui s'adonne aussi à l'espionnage, et Kim s'enrôle finalement lui aussi dans l'armée britannique pour jouer « Le Grand Jeu ». Selon Francis Zimmermann, si le héros d'un roman exotique doit habituellement être blanc, le stratagème de Kipling est de choisir un héros énonciateur des vertus de l'indianité (Zimmermann, 1993 : 240). Le roman n'en demeure pas

moins, selon Edward Said, une légitimation consciente de l'empire (Said, 1987 : 43), et selon la spécialiste en études postcoloniales Benita Parry, une expression triomphante de la destinée occidentale (Parry, 1983 : 258). Le thème dominant de *Kim* demeure néanmoins le problème d'identité du personnage central, avec comme corrélatifs les sous-thèmes du déguisement et de la manipulation d'autrui (Zimmermann, 1993 : 244-245). Si *Kim* explore les possibilités d'établir des ponts entre colonisateurs et colonisés et suscite l'enthousiasme chez les critiques pour sa sympathie générale envers les Indiens (Williams, 1993: 481-482), le thème de l'identité ambiguë n'empêche cependant pas Kipling de tracer une frontière entre les races, voire même, selon Ali Behdad, de présenter les relations raciales comme étant naturelles plutôt que construites (Behdad, 1994: 14). La confusion des races ne servirait donc qu'à établir plus loin une stricte distinction (Williams, 1993: 494).

¹⁹ *A Passage to India* met en scène Adela, une Anglaise venue en Inde pour rejoindre son fiancé, et qui dans son désir de connaître l'Inde, se lie d'amitié avec le Dr. Aziz. Lors de leur excursion dans les grottes de Marabar, un incident mystérieux se produit. Le docteur Aziz est accusé du viol d'Adela, une accusation à laquelle l'officier anglais Fielding ne croira jamais. Néanmoins, la relation de Fielding avec Aziz est compromise en raison des tensions entre les deux communautés. Selon Baneth-Nouailhetas, l'Inde est ainsi symboliquement contenue dans les grottes, qui tiennent lieu de métaphore pour les qualités esthétiques inexprimables de l'Inde. En procédant par ellipse pour nous tenir dans le secret de ce qui s'est véritablement passé dans les grottes, Forster rend très bien l'idée de l'Inde indescriptible parce que saturée de sens (Baneth-Nouailhetas, 1999: 43-44).

²⁰ Le récit de l'œuvre *Jewel in the Crown* de Paul Scott se déroule en Inde lors de la campagne *Quit India*. Miss Manners se lie alors d'amitié avec Kumar, un Indien ayant grandi en Angleterre. Victime d'un viol collectif, c'est son ami et amant Kumar qui sera accusé, et torturé par le capitaine Merrick, un prétendant de Miss Manners qui l'avait mise en garde contre les dangers de l'intimité avec les Indiens. Le personnage du capitaine Merrick y est dépeint durement, Merrick symbolisant le colonisateur borné, se référant à une réalité coloniale fondée sur des relations d'exploitation et de subordination (Baneth-Nouailhetas, 1999: 279-281).

²¹ Selon C.C. Wright, le mouvement se caractérise par quatre critères : 1) par l'influence du protestantisme réformé; 2) par la croyance dans l'immanence du divin; 3) par les influences du romantisme allemand et des penseurs asiatiques; et 4) par la présence d'une forte critique sociale (Wright, 1999).

²² Spiller est l'un des pères fondateurs des Études américaines. Voir Spiller, 1976.

²³ Milton Singer note comment le passage en Inde via l'Amérique a fasciné l'imaginaire américain. L'Inde lointaine se fait de plus en plus près dans le contexte de la finalisation du canal de Suez en 1869, époque à laquelle Walt Whitman écrit son poème *Passage to India*. Un passage bien plus que physique cependant; un passage à la sagesse, à l'innocence, voire même la route de la fraternité (Singer, 1972 : 23). Or, Walt Whitman, le *sannyasin* de l'Amérique, pour paraphraser le spécialiste de la littérature indo-anglaise Krishnanand Joshi, fut grandement influencé dans sa quête spirituelle par la *Bhagavad Gîta* et les *Upanishads* (Joshi, 1969 : 39, 54). Selon B.G. Gokhale, c'est cependant Emerson et Thoreau qui puisent le plus directement aux sources indiennes pour inspirer leurs œuvres (Gokhale, 1992: 13). Emerson s'intéresse à la religion comparative, aux concepts hindous de *maya* et autres, et produit une théologie éclectique (Gokhale, 1992: 15, 20; voir aussi Christy, 1932: xii). Le leader indien Mozoomdar dira de lui qu'il est une erreur géographique : « he ought to have been born in India » (Christy, 1932 : 264). Thoreau, pour sa part, est célèbre pour son essai sur la désobéissance civile, qui inspira la politique de Gandhi, ce qui fit dire à plusieurs auteurs que là était la preuve ultime de son tempérament oriental (Christy, 1932 : 211-212).

²⁴ Les référents culturels indiens sont cependant transformés pour construire du sens faisant écho à l'imaginaire américain, comme le montre très bien B.G. Gokhale dans son étude du roman *S* de John Updike. L'action se passe dans un *ashram* américain, où des jeunes *drop-out* ou rebelles se ressource, en quête de modes alternatifs de vie. Selon B.G. Gokhale, Updike veut explorer comment les référents culturels indiens sont exempts de signification chez ces jeunes Américains, et ne sont que purs biens consommables utilisés dans un but de glorification personnelle. *S* représente, selon B.G. Gokhale, l'archétype de la culture voyageuse, la spiritualité indienne y étant

représentée ici non plus comme une philosophie qui permette de s'élever, comme l'avait décrite les transcendentalistes Emerson, Thoreau et Whitman, mais comme une échappatoire, un opiacé (Gokhale, 1992: 87-95).

²⁵ Le point tournant est, selon Singer, l'action militaire à Goa en date du 18 décembre 1961 : l'image de l'Inde spirituelle est entachée, les images de violence indignent le monde entier, Nehru doit justifier son action (Singer, 1972 : 31- 36).

²⁶ Pour un portrait de la culture voyageuse, voir aussi Clifford 1992; Rojek et Urry 1997; Said 1983.

²⁷ Dans les années quatre-vingt, on voit d'une part apparaître plusieurs films adaptés de romans classiques, tels *Heat and Dust* (1982), *Passage to India* (1984), *Jewel in the Crown* (1984), adaptés respectivement des œuvres de Ruth Praver Jhabwala, E.M. Forster et Paul Scott. Les œuvres de E.M. Forster et de Paul Scott témoignent, on l'a vu, de la difficulté, voire de l'impossibilité des relations anglo-indiennes à l'époque coloniale, alors que *Heat and Dust* consiste en un récit superposé des parcours d'Olivia, l'épouse d'un administrateur britannique posté en Inde, qui s'éprend d'un prince indien, et de celui de sa petite-nièce qui, cinquante ans plus tard, cherche à refaire le chemin de son aïeule pour percer l'intrigue du scandale provoqué alors. L'ingéniosité de l'auteur indo-américaine Ruth Praver Jhabwala est de contraster la double aliénation du personnage d'Olivia (l'aliénation à sa propre société et à la société indienne, qui résultent dans un isolement total) à la relation de sa petite-nièce avec l'Inde, qui elle réussit mieux à jouer d'appartenance et de retrait entre les deux univers culturels. Le film présente néanmoins un personnage plus radical dans ses relations avec l'Inde, dans la caricature d'un apprenti yogi anglais qui s'investit dans la religion hindoue de façon démesurée et doit rentrer en Angleterre de toute urgence pour raisons médicales. Outre ces œuvres de répertoire, les années quatre-vingts nous livrent d'autre part le populaire *Indiana Jones* de Steven Spielberg (1983), qui loin de montrer la tentative de rencontre entre deux mondes radicalement différents, se plaît à montrer la croisade d'un héros à la défense de l'Occident contre le fanatisme oriental (Inden, 1986 : 438-439). Le mysticisme y est ici dépeint non pas comme une philosophie à utiliser avec modération, mais comme une force du mal à combattre. Une idée reprise à la fin des années quatre-vingt-dix dans *Holy Smoke* de Jane Campion (1999), où la dangerosité des maîtres spirituels est au cœur de l'intrigue.

²⁸ Ravinder Kaur, dans son éclairant article *Viewing the West through Bollywood*, analyse les thèmes majeurs de ces films mettant en scène des Indiens en diaspora luttant pour l'authenticité des valeurs indiennes et la protection contre l'invasion des valeurs occidentales. Les valeurs indiennes dites authentiques présentées dans ces films sont les valeurs familiales, la supériorité morale, l'amour véritable et le sacrifice individuel pour le bien-être du groupe. On assiste à la lutte et à la victoire de la diaspora dans la préservation de son univers culturel (Kaur, 2002 : 200-201).

²⁹ Des représentations reprises entre autres dans les récents films à succès *Bollywood Hollywood* (2002) et *Bride and Prejudice* (2004), deux films faits en diaspora et abordant le thème des relations amoureuses entre Indiens et Occidentaux.

³⁰ Sa trilogie *Fire, Earth, Water* (1995, 1998, 2005) est d'ailleurs très controversée en Inde.

³¹ Dans son article sur le nouvel orientalisme, Anis Shivani dresse un portrait plutôt sombre des représentations mises de l'avant par les auteurs d'origine indienne écrivant en anglais : on y retrouve une Inde qui n'est en contact ni avec la globalisation, ni avec le féminisme, le capitalisme, ou encore l'individualisme, ces romans de fiction ne faisant que conforter les occidentaux dans leur fétichisation de l'Inde et de ses symboles culturels populaires en Occident (la nourriture épicée, les Bollywood, le yoga, le fatalisme karmique, etc.).